MARTIN
HEIDEGGER

CONCEPTELE FUNDAMENTALE ALE METAFIZICII

Lume Finitudine Singurătate

HUMANITAS

Prelegerea de față a fost ținută de Heidegger la doi ani după publicarea lucrării *Ființă și timp*. Aproape toate problemele majore care l-au preocupat încă din tinerețe, în seminarele de la Freiburg, sunt reluate și adâncite aici, adăugându-se câteva teme noi. Teza extrem de originală că nici o construcție conceptuală nu este posibilă decât pe temeiul unei situări afective este prezentată încă din introducere. Tot acolo întâlnim faimoasa definiție heideggeriană a filozofiei, poate cea mai succintă definiție oferită vreodată: „Filozofia este filozofare". Adevărul ei îl dovedesc cu prisosință paginile acestei prelegeri, fiindcă întâlnim aici un gânditor „la lucru", aflat în plin act al gândirii. Felul în care analizează plictiseala amintește de bine-cunoscuta analiză a angoasei din *Ființă și timp*. Dar poate că spectacolul cel mai elocvent al încordării gândului îl oferă partea a doua a volumului de față, unde Heidegger caută să afle, tot pe calea analizelor fenomenologice, care este diferența între animal și *Dasein*-ul uman. Are animalul un mod specific de a fi? Are și el, precum *Dasein*-ul, o lume? Răspunsul va veni după minuțioase analize, care ne poartă prin întreaga lume animală, urmând ca Heidegger să se întoarcă, după acest vast ocol, la raportul *Dasein*-ului cu lumea înțeleasă ca stare de manifestare a ființării în întregul ei.

Martin Heidegger (1889–1976) este unul dintre cei mai importanți filozofi ai secolului XX. Provine din școala fenomenologică întemeiată de Edmund Husserl, al cărui elev apropiat a fost la Freiburg. Va dezvolta însă o cu totul altă concepție asupra fenomenologiei, transformând-o radical, sub influența filozofiei vieții (Dilthey) și a filozofiei existenței (Søren Kierkegaard), într-o fenomenologie ce are în centrul ei „întrebarea privitoare la ființă" (la „faptul de a fi") în relația ei cu ființarea care o rostește, cu omul, *Dasein*-ul (ontologie existențială). În tinerețe face studii de teologie (1909–1911) și filozofie (1911–1913) la Freiburg, unde își începe activitatea didactică în anul 1915. Între 1923 și 1928 predă la Universitatea din Marburg, revenind apoi la Freiburg ca succesor al lui Husserl. Timp de nouă luni, în anii 1933–1934, este rector al Universității din Freiburg, preluarea acestei funcții fiindu-i ulterior reproșată ca aderare la politica nazistă. Rămâne profesor la Freiburg până în anul 1945, când forțele de ocupație franceze îi interzic să mai desfășoare activitate didactică. În această perioadă, ca și în anii următori, cabana sa din Todtnauberg, în mijlocul Munților Pădurea Neagră, devine un loc vizitat de numeroși intelectuali, cei mai mulți francezi, fapt care îi va asigura o reală posteritate filozofică în Franța. Lucrarea sa cea mai importantă este *Sein und Zeit / Ființă și timp*, din care publică în 1927 doar o treime din planul inițial, fără a o încheia vreodată. Alte texte majore: *Ce este metafizica?* (1929), *Despre esența adevărului* (1930), *Scrisoare despre „umanism"* (1947), *Introducere în metafizică* (1953), *Despre miza gândirii* (1969).

Prin noutatea temelor abordate, dar și prin profunzimea analizelor la care sunt supuse, volumul de față este unul dintre cele mai ambițioase proiecte heideggeriene. Conceput la distanță de doar doi ani de la apariția lui *Sein und Zeit*, cursul intitulat *Conceptele fundamentale ale metafizicii* prelungește meditația din perioada fenomenologică, adăugându-i două teme noi: problema viului și a raportului dintre animal și om (raportul lor cu „lumea"), precum și ampla meditație asupra plictiselii.

MARTIN
HEIDEGGER

CONCEPTELE FUNDAMENTALE ALE METAFIZICII

Lume Finitudine Singurătate

Traducere din germană de
PAUL GABRIEL SANDU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactori: Cătălin Cioabă, Grigore Vida
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Andreea Dobreci, Dan Dulgheru

Tipărit la Radin Print,
prin reprezentantul său exclusiv pentru România,
4 Colours, www.4colours.ro

© HUMANITAS, 2019, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Heidegger, Martin
Conceptele fundamentale ale metafizicii: lume – finitudine – singurătate / Martin Heidegger; trad.: Paul Gabriel Sandu. – București: Humanitas, 2019
ISBN 978-973-50-6231-6
I. Sandu, Paul Gabriel (trad.)
1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

CUPRINS

Notă asupra ediției 17

CONCEPTELE FUNDAMENTALE
ALE METAFIZICII

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Sarcina prelegerii și direcția ei fundamentală
pornind de la o clarificare generală a titlului

I. Căile ocolitoare în vederea determinării esenței filozofiei
(a metafizicii) și imposibilitatea de a evita o confruntare
directă cu problema metafizicii 29

§ 1. *Caracterul incomparabil al filozofiei* 29
a) Filozofia – nici știință, nici proclamarea unei viziuni despre lume ... 29
b) Determinarea esenței filozofiei nu poate fi făcută
urmând calea ocolită a comparării ei cu arta sau religia 31
c) Iluzia unei căi de ieșire pentru determinarea esenței
filozofiei prin apel la orientarea istorică 32

§ 2. *Determinarea filozofiei pornind de la ea însăși,
pe firul conducător al unei vorbe a lui Novalis* 32
a) Retragerea metafizicii (a filozofării) ca activitate umană
în obscuritatea esenței omului 32
b) Dorul de casă ca dispoziție afectivă fundamentală a filozofării
și întrebările privitoare la lume, finitudine și individualizare 34

§ 3. *Gândirea metafizică ca una atotcuprinzătoare: o gândire ce vizează
esența și străbate existența de la un capăt la altul* 37

II. Ambiguitatea proprie esenței filozofiei (metafizicii) 40

§ 4. *Ambiguitatea proprie filozofării în genere: este incert dacă filozofia
este sau nu o știință și proclamarea unei viziuni despre lume* 41

§ 5. *Ambiguitatea inerentă filozofării noastre aici și acum,
așa cum transpare ea în atitudinea auditoriului și a profesorului* 43

§ 6. *Adevărul filozofiei și ambiguitatea lui* 45
a) Filozofia se înfățișează drept ceva ce se adresează oricui
și este pe înțelesul tuturor 47

b) Filozofia se înfățișează ca ceva ultim și suprem 47
α) Adevărul filozofic sub aparența sa de adevăr absolut cert 47
β) Lipsa de temei și caracterul neconstrângător
al argumentului contradicției formale. Strânsa legătură
dintre adevărul filozofiei și destinul *Dasein*-ului 49
γ) Ambiguitatea poziției critice la Descartes
și în filozofia modernă 52

§ 7. *Confruntarea dintre filozofare și ambiguitatea insurmontabilă a esenței sale. Caracterul de sine stătător al filozofării, ca eveniment fundamental ce survine în Dasein* 53

III. Ce justificare avem pentru a desemna interogarea atotcuprinzătoare privitoare la lume, finitudine și individualizare drept metafizică.
Originea și istoria cuvântului „metafizică“ 57
§ 8. *Cuvântul „metafizică“. Semnificația cuvântului* φυσικά 58
a) Clarificarea cuvântului φυσικά. Φύσις în sensul de dominație [*Walten*] ce se constituie pe sine, proprie ființării în întregul ei . . . 59
b) Λόγος ca scoatere din ascundere a dominației proprii ființării în întregul ei 60
c) Λόγος ca rostire [*Sagen*] a ceea ce este neascuns [*Unverborgene*] (ἀληθέα). Ἀλήθεια (adevărul) ca rapt, ca ceva ce trebuie smuls din starea de ascundere 61
d) Cele două semnificații ale lui φύσις 64
α) Ambivalența semnificației de bază a lui φύσις: dominația în exercițiul dominației sale. Prima semnificație a lui φύσις: φύσει ὄντα (prin opoziție cu τέχνῃ ὄντα) în accepțiunea sa de concept propriu unui anumit domeniu . . . 65
β) Cea de-a doua semnificație a lui φύσις: dominația ca atare, ca esență și lege interioară a lucrurilor 66

§ 9. *Cele două semnificații ale lui* φύσις *la Aristotel și cele două direcții de interogare ce caracterizează* πρώτη φιλοσοφία*: interogarea privitoare la ființarea în întregul ei și cea privitoare la esențialitatea (ființa) ființării* 67

§ 10. *Constituirea disciplinelor de școală (logică, fizică, etică) ca decădere a filozofării autentice* 70

§ 11. *Convertirea semnificației prefixului* μετά *din cuvântul „metafizică“ dintr-o semnificație cu caracter tehnic într-una ce vizează conținutul* . . . 73
a) Semnificația de termen tehnic a prefixului μετά: „după“ (*post*). Metafizica – denumire de ordin tehnic a unei perplexități stârnite de πρώτη φιλοσοφία 73
b) Semnificația prefixului μετά, în ceea ce privește conținutul: „dincolo de“ (*trans*). Metafizica înțeleasă drept denumire pe linia

conținutului și interpretare a ceea ce este determinat ca πρώτη φιλοσοφία: știință a suprasensibilului. Metafizica privită ca disciplină de școală 74

§ 12. *Incongruențele interne ale conceptului tradițional de metafizică* 77
a) Caracterul superficial al conceptului tradițional de metafizică: metafizicul (Dumnezeu, sufletul nemuritor) înțeles ca o ființare simplu-prezentă, chiar dacă una superioară 78
b) Caracterul confuz al conceptului tradițional de metafizică: alăturarea celor două moduri diferite ale lui „a se afla dincolo" (μετά), cel privitor la ființarea *supra*sensibilă și cel privitor la caracterele de ființă *non*sensibile [un*sinnlich*] ale ființării 81
c) Caracterul neproblematic al conceptului tradițional de metafizică 83

§ 13. *Conceptul de metafizică al lui Toma d'Aquino ca dovadă istorică privind cele trei aspecte ale conceptului tradițional de metafizică* 83

§ 14. *Conceptul de metafizică al lui Francisco Suarez și caracterul fundamental al metafizicii moderne* 90

§ 15. *Metafizica drept denumire a problemei fundamentale a metafizicii înseși. Rezultatul considerațiilor preliminare și necesitatea de a începe prin a ne angaja în metafizică, lăsându-ne copleșiți de interogarea de ordin metafizic* 96

PARTEA ÎNTÂI

Deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale a filozofării noastre

I. Sarcina deșteptării unei dispoziții afective fundamentale și indicarea unei dispoziții afective ascunse a *Dasein*-ului nostru de azi 99

§ 16. *Ajungerea la un acord preliminar asupra sensului pe care-l poate avea deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale* 99
a) Deșteptarea nu înseamnă a lua notă de ceva prezent, ci a face să se trezească ceva ce este adormit 99
b) Faptul de a fi prezent [*Da-sein*] și faptul de a nu fi prezent [*Nicht-Da-sein*] al dispoziției afective nu pot fi înțelese din perspectiva distincției între starea de conștiență și cea de inconștiență 101
c) Faptul de a fi prezent și faptul de a nu fi prezent al dispoziției afective, înțeles pe temeiul ființei omului ca fapt de a fi prezent [*Da-sein*] sau fapt de a fi aiurea [*Weg-sein*] (fapt de a fi absent) ... 104

§ 17. *Caracterizarea preliminară a fenomenului dispoziției afective: dispoziția afectivă ca mod fundamental al D a s e i n-ului, care îi conferă D a s e i n-ului consistență și posibilitate* 108

§ 18. *Caracterizarea dispoziției afective dominante în situația actuală reprezintă condiția necesară pentru deșteptarea ei* 111
a) Patru interpretări ale situației actuale: opoziția dintre viață (suflet) și spirit la Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler. 111
b) Opoziția nietzscheană fundamentală între dionisiac și apolinic ca origine a celor patru interpretări ale situației noastre actuale 115
c) Plictiseala profundă, acea dispoziție afectivă fundamentală ce determină în mod nedeslușit interpretările situației noastre din perspectiva filozofiei culturii 118

II. Prima formă a plictiselii: a fi plictisit de ceva 123

§ 19. *Caracterul problematic al plictiselii. Deșteptarea acestei dispoziții afective fundamentale înseamnă a o face să se trezească, a o păzi să nu adoarmă* 123

§ 20. *Dispoziția afectivă fundamentală care este plictiseala, raportul ei cu timpul și cele trei întrebări metafizice privitoare la lume, finitudine și individualizare* 125

§ 21. *Interpretarea plictiselii pornind de la ceea ce este plictisitor. Plictisitor este ceea ce ne ține în loc și ne lasă pradă golului. Caracterul problematic al celor trei scheme interpretative: relația cauză–efect, fenomenul sufletesc lăuntric, fenomenul transferului* 128

§ 22. *Indicația metodologică pentru interpretarea faptului de a fi plictisit (de ceva): evitarea unei abordări de felul analizei conștiinței și păstrarea caracterului nemijlocit al D a s e i n-ului cotidian. Explicitarea plictiselii pornind de la faptul de a-ți omorî timpul, ca raportare nemijlocită la plictiseală* 136

§ 23. *A fi plictisit și a-ți omorî timpul* 142
a) A-ți omorî timpul, a înlătura plictiseala punând timpul în mișcare 142
b) Faptul de a-ți omorî timpul și verificarea ceasului. A fi plictisit în sensul de a fi afectat în chip paralizant de curgerea trenantă a timpului 146
c) A fi ținut în loc de timpul care trenează 150
d) A fi lăsat pradă golului de către lucrurile care ni se refuză. Scurtă privire asupra posibilei corelații dintre acest aspect al plictiselii și faptul de a fi ținut în loc de timpul care trenează ... 152

III. Cea de-a doua formă a plictiselii: a te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător ei de a-ți omorî timpul 159

§ 24. *A te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător de a-ți omorî timpul* 159

a) Cerința de a surprinde plictiseala într-un chip mai originar, pentru a înțelege articulația dintre „a fi ținut în loc" și „a fi lăsat pradă golului" 159
b) Plictisul într-o anumită împrejurare și felul diferit în care ne omorâm timpul: acesta face parte din împrejurarea ca atare care ne plictisește 162

§ 25. *Delimitarea celei de-a doua forme de plictiseală față de prima, din perspectiva momentelor esențiale ale plictiselii: „a fi ținut în loc" și „a fi lăsat pradă golului"* 168
a) Delimitarea prin contrast a celor două forme de plictiseală în genere, sub aspectul a ceea ce este plictisitor: caracterul determinat și nedeterminat a ceea ce este plictisitor. Aparenta absență a ținerii în loc și a faptului de a fi lăsat pradă golului, în cadrul celei de-a doua forme a plictiselii 169
b) Cuprinși de impasibilitate, nu ne putem opune ca plictisitorul să ne lase și mai profund pradă golului. Faptul de a fi lăsat pradă golului care se formează de la sine 171
c) A fi ținut prizonier de către timpul nostru ca fapt de a fi ținut în loc de timpul încremenit 177

§ 26. *Unitatea structurală a celor două momente structurale ale faptului de a te plictisi, întemeiată în prezentificarea ce face ca timpul pe care ni l-am luat să încremenească. Plictiseala își are originea în temporalitatea care se temporalizează pe sine a Dasein-ului* 185

§ 27. *Caracterizare finală a faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare: caracterul propriu al modului de a-ți omorî timpul specific acestuia, văzut ca ivire a plictisitorului din Dasein-ul însuși* 186

§ 28. *Caracterul mai profund al celei de-a doua forme de plictiseală față de cea dintâi* 188

IV. A treia formă a plictiselii: plictiseala profundă ca „a-i fi cuiva urât, fiind cuprins de plictis" 192

§ 29. *Premise pentru a pătrunde în esența plictiselii și a timpului: chestionarea modului de a concepe omul drept conștiință și deschiderea de la sine a esenței plictiselii în profunzimea sa* 192

§ 30. *Faptul de a nu mai permite nici un mod de a-ți omorî timpul, ca înțelegere a caracterului dominator al plictiselii profunde. Constrângerea de a asculta ceea ce plictiseala profundă ne dă de înțeles* 195

§ 31. *Interpretarea concretă a plictiselii profunde pe firul conducător al celor două momente structurale ale plictiselii: a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc* 198

a) A fi lăsat pradă golului sau despre a fi livrat ființării ce ți se refuză în întregul ei 198
b) Faptul de a fi ținut în loc ca fapt de a fi îmboldit înspre posibilizarea originară a *Dasein*-ului ca atare. Unitatea structurală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc, surprinsă ca unitate dintre vastitatea ființării care se refuză în întregul ei și punctul focal unic a ceea ce posibilizează *Dasein*-ul 202

§ 32. *Caracterul temporal al plictiselii profunde* 208
a) Subjugarea exercitată de orizontul simplu și întreit al timpului constituie caracterul temporal al faptului de a fi lăsat pradă golului 208
b) Faptul de a fi îmboldit în clipă de către timpul care subjugă. Clipa – caracterul temporal al faptului de a fi ținut în loc. Unitatea temporală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc 212

§ 33. *Semnificația esențială a cuvântului „plictiseală": extinderea duratei* [das Langwerden] *în cadrul plictiselii profunde, înțeleasă ca lărgire a orizontului temporal și ca dispariție a focalizării specifice unei clipe* 217

§ 34. *„Definirea" recapitulativă a plictiselii profunde ca indicație mai precisă de interpretare a plictiselii și ca pregătire a întrebării privitoare la un anumit tip de plictiseală profundă, specific D a s e i n-ului de astăzi* 219

§ 35. *Temporalitatea aflată într-o modalitate specifică a temporalizării sale, văzută drept ceea ce este cu adevărat plictisitor în cadrul plictiselii* 224

§ 36. *Felul în care este văzută în mod obișnuit plictiseala și reprimarea plictiselii profunde ce corespunde acestei perspective* 225

V. Întrebarea privitoare la o anumită plictiseală profundă, văzută ca dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului nostru din ziua de azi ... 227

§ 37. *Reluarea întrebării privitoare la o plictiseală profundă ca dispoziție afectivă a D a s e i n-ului nostru* 227

§ 38. *Întrebarea privitoare la forma determinată a plictiselii profunde, privită sub aspectul faptului de a fi lăsat pradă golului și al faptului de a fi ținut în loc, care îi sunt specifice* 230
a) Caracterul esențial al stării absolute de vicisitudine; absența sau refuzul de sine al unei crize fundamentale a *Dasein*-ul nostru de astăzi, ca fapt de a fi lăsat pradă golului, specific acelei plictiseli profunde pe care am determinat-o mai devreme 230

b) Imperativul extrem adresat *Dasein*-ului ca atare, adus implicit la cunoștință prin absența crizei de profunzime (clipa adusă în chip implicit la cunoștință) ca fapt de a fi ținut în loc ce caracterizează această formă determinată de plictiseală profundă . . . 232

PARTEA A DOUA

Ridicarea efectivă a întrebărilor metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde. Întrebarea: ce este lumea?

I. Întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde 237

§ 39. *Întrebările privitoare la lume, individualizare și finitudine ca întrebări aduse în orizontul interogării de către dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde, ce caracterizează D a s e i n-ul nostru de astăzi. Esența timpului ca rădăcină comună a celor trei întrebări* 237

§ 40. *Modul în care trebuie puse cele trei întrebări* 242

§ 41. *Asedierea celor trei întrebări de către simțul comun și de către tradiție* 243

II. Întrebarea privitoare la lume ca început al interogației metafizice. Calea pe care o urmează investigația noastră și dificultățile cu care se confruntă 246

§ 42. *Calea cercetării comparative a trei teze directoare: teza că piatra este lipsită de lume* [weltlos], *teza că animalul este indigent de lume* [weltarm] *și teza că omul este făuritor de lume* [weltbildend] 246

§ 43. *Dificultatea fundamentală în ceea ce privește metoda și conținutul determinării esenței vieții și a putinței de acces la ea* 249

§ 44. *Recapitulare și reluarea introducerii după sfârșitul vacanței: metafizica privită ca întrebare atotcuprinzătoare; deșteptarea dispoziției afective fundamentale a plictiselii profunde; întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la această dispoziție afectivă fundamentală. Linii directoare pentru înțelegerea corectă a discuției despre dispoziția afectivă fundamentală a filozofării* 251

III. Începutul cercetării comparative, pornind de la cea de-a doua teză, potrivit căreia animalul este indigent de lume 256

§ 45. *Caracterul propozițional al tezei și raportul dintre metafizică și științele pozitive* 257

a) Teza că animalul este indigent de lume, văzută ca enunț ce vizează esența și ca presupoziție a zoologiei. Mișcarea circulară a filozofiei 257

b) Raportul dintre interogația filozofării noastre și zoologie sau biologie 259

§ 46. *Teza că animalul este indigent de lume prin raport cu teza că omul este făuritor de lume. Raportul dintre indigența de lume și făurirea de lume nu stabilește o ordine ierarhică. Indigența de lume ca privare de lume* 265

§ 47. *Teza că animalul este indigent de lume, privită în raport cu teza că piatra este lipsită de lume. Lipsa de lume ca lipsă a accesului la ființare. Caracterizare premergătoare a lumii ca posibilitate de acces la ființare* 269

§ 48. *Faptul de a avea și de a nu avea lume specific animalului: obținerea unui punct de pornire pentru clarificarea conceptului de lume* 273

IV. Clarificarea esenței indigenței de lume specifice animalului pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la esența animalității, a vieții în genere și a organismului 275

§ 49. *Întrebarea metodologică privitoare la posibilitatea de a te pune în locul unei alte ființări (animal, piatră, om), ca întrebare concretă ce privește felul de a fi al acestei ființări* 275

§ 50. *Faptul de a avea și de a nu avea lume, ca putință de a acorda posibilitatea transpunerii și ca necesitate de a refuza însoțirea. Indigența (privațiunea), înțeleasă ca fapt de a nu avea în chiar faptul de a putea avea* 284

§ 51. *Clarificarea inițială a esenței organismului* 288

a) Caracterul discutabil al concepției potrivit căreia organul este un instrument, iar organismul o mașină. Clarificarea sumară a diferențelor esențiale dintre ustensil, instrument și mașină ... 288

b) Caracterul discutabil al concepției mecaniciste asupra mișcării vitale 293

§ 52. *Întrebarea privitoare la esența organului ca întrebare ce privește caracterul posibil al putinței animalului. Capacitatea de a sluji specifică ustensilului, înțeleasă ca pregătire* [Fertigkeit] *și capacitatea de a sluji specifică organului înțeleasă ca abilitate* [Fähigkeit] 295

§ 53. *Corelația concretă dintre abilitate și organul care îi corespunde acesteia în sensul de capacitate de a servi, prin contrast cu capacitatea de a sluji proprie ustensilului* 300

§ 54. *Caracterul regulativ intrinsec a ceea ce este capabil* [fähig], *văzut în contrast cu subordonarea ustensilului gata făcut unei directive. Propensiunea intrinsecă a abilității în direcția „pentru-a"-ului său, văzut drept caracter instinctual al acesteia* 308

§ 55. *Investigarea randamentului organului aflat în serviciul abilității menite să servească* 309

§ 56. *Reliefarea mai pregnantă a esenței abilității clarificate mai devreme, în vederea determinării esenței organismului (a caracterului său unitar): ființa proprie, respectiv faptul de a se afla în proprietatea sa, ca mod de a fi al animalului, potrivit felului său de a-și fi propriu lui însuși* [Sich-zu-eigen-sein] 311

§ 57. *Organismul, înțeles ca fapt de a fi capabil care se articulează în abilități ce dau naștere organelor, precum și ca fel de a fi al faptului de a se afla în proprietatea sa, dotat cu abilitatea de a da naștere organelor* 314

§ 58. *Comportamentul și starea de captivare a animalului* 317

a) Interpretare preliminară a comportamentului ca „pentru-a" al abilităților animalului. Comportamentul animal ca „pornire", văzută în contrast cu raportarea omului, înțeleasă ca acțiune 317

b) Absorbirea în sine a animalului ca stare de captivare. Starea de captivare (esența faptului de a se afla în proprietatea sa al organismului) ca posibilitate intrinsecă a comportamentului 320

§ 59. *Clarificarea, în chip concret, a structurii comportamentului: caracterul relațional al comportamentului animal, prin contrast cu cel propriu acțiunii umane* 322

a) Exemple concrete de comportament din cercetarea experimentală asupra animalelor 323

b) Caracterizarea generală a comportamentului: starea de captivare, ca stare în care orice percepere a ceva ca ceva îi este refuzată animalului și ca acaparare a sa de către altceva. Inaccesibilitatea animalului la starea de manifestare a ființării 330

§ 60. *Deschiderea care e proprie comportamentului și stării de captivare; lucrul la care se raportează animalul* 333

a) Caracterul reductiv al comportamentului 334

b) Circumscrierea de sine a comportamentului animal într-o sferă a dezinhibării 339

§ 61. *Delimitarea finală a conceptului cu privire la esența organismului* ... 344

a) Organismul ca fapt de a fi capabil de comportament în unitatea stării de captivare. Legătura dintre animal și mediul său înconjurător (faptul de a fi circumscris unei sfere deschise față de ceea ce dezinhibă) ca structură esențială a comportamentului 344

b) Doi pași esențiali făcuți în biologie: Hans Driesch și Jakob Johann von Uexküll 348

c) Caracterul incomplet al interpretării noastre privitoare la esența organismului: lipsa unei determinări a esenței dinamicii specifice ființei vii 353

V. Dezvoltarea tezei directoare potrivit căreia animalul este indigent de lume, pornind de la interpretarea esenței organismului, formulată mai devreme 357

§ 62. *A fi deschis în starea de captivare ca un fapt de a nu avea lume prin faptul de a avea ceea ce dezinhibă* 357

§ 63. *Formularea unui argument împotriva tezei privitoare la faptul de a nu avea lume propriu animalului, înțeles ca privare și indigență. Respingerea acestui argument* 360

VI. Expunerea tematică a problemei lumii prin intermediul clarificării tezei că omul este făuritor de lume 364

§ 64. *Primele caracteristici ale fenomenului lumii: starea de manifestare a ființării ca ființare și structura de „ca"; relația cu ființarea ca lăsare, respectiv ne-lăsare să fie (raportare la, atitudine, ipseitate)* ... 364

§ 65. *Starea nediferențiată de manifestare a diferitelor feluri de ființare ca ființări prezente. Starea de letargie ce caracterizează în cotidianitate raporturile fundamentale ale Dasein-ului față de ființare* 365

§ 66. *Starea de manifestare proprie naturii vii și transpunerea Dasein-ului în sfera ființei vii ca formă specifică a raportului fundamental pe care îl are cu ea. Diversitatea felurilor de ființă, posibila lor unitate și problema lumii* 367

§ 67. *Întrebarea privitoare la survenirea stării de manifestare ca punct de plecare pentru întrebarea privitoare la lume. Reformularea întrebării privitoare la lume și la făurirea de lume în direcția deschisă de interpretarea plictiselii profunde* 370

§ 68. *Delimitare preliminară a conceptului de lume: lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei: clarificare generală a făuririi de lume* 374

§ 69. *Prima interpretare formală a lui „ca" în sensul de moment structural al stării de manifestare* 380

a) Corelația pusă în joc de „ca", văzută ca articulație structurală [*Gefüge*] dintre relație și termenii relaționali, pe de o parte, și propoziția enunțiativă, pe de altă parte 380

b) Orientarea metafizicii în funcție de λόγος și de logică, văzută drept motiv pentru care problema lumii n-a fost dezvoltată în chip originar în cadrul ei 382

§ 70. *Considerații metodologice fundamentale privitoare la înțelegerea tuturor problemelor și conceptelor metafizice. Două forme fundamentale ale interpretării lor greșite* 384
a) Prima interpretare greșită: discutarea problemelor filozofice ca ceva simplu-prezent în sensul cel mai larg al termenului. Indicația formală, înțeleasă drept caracter fundamental al conceptelor filozofice 384
b) Cea de-a doua interpretare greșită: corelația improprie a conceptelor filozofice și izolarea lor 393
§ 71. *Sarcina unei reveniri la dimensiunea originară a lui „ca", pornind de la o interpretare a structurii propoziției enunțiative* 396
§ 72. *Caracterizarea propoziției enunțiative* (λόγος ἀποφαντικός) *la Aristotel* 400
a) Concepția generală asupra λόγος-ului: discurs ca ceea ce semnifică (σημαίνειν) sau ca ceea ce dă de înțeles. Survenirea acordului care ține laolaltă (γένεται σύμβολον – κατὰ συνθήκην), ca o condiție de posibilitate a discursului 401
b) Discursul apofantic (λόγος ἀποφαντικός) și posibilitatea sa de a scoate din ascundere și de a ascunde (ἀληθεύειν–ψεύδεσθαι) 406
c) Perceperea unificatoare a lui ceva ca ceva (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων), structura de „ca", privită ca temei esențial al posibilității dezascunderii și ascunderii ce revine λόγος-ului apofantic 410
d) Perceperea unificatoare a ceva ca ceva în cadrul enunțului afirmativ sau negativ ca o sinteză care explicitează (σύνθεσις–διαίρεσις) 413
e) Caracterul apofantic (ἀπόφασις) al enunțului, ca dezvăluire a ființării ca ceea ce este ea și așa cum este ea 416
f) Caracterizare recapitulativă a esenței enunțului simplu și determinarea părților sale componente (ὄνομα, ῥῆμα) 419
g) Sinteza (σύνθεσις) ca semnificație a termenului „este", din enunț 421
h) Cviditate, factualitate și veridicitate ca posibile interpretări ale copulei. Esența primordială a copulei, văzută ca diversitate nediferențiată a acestor semnificații 428
§ 73. *Revenire la temeiul posibilității structurii specifice enunțului, privită în întregul ei* 436
a) Indicarea corelației dintre întrebarea noastră privitoare la structura enunțului și problema directoare a lumii 436
b) Punctul de plecare pentru interogația ce ne conduce înapoi către constituția internă esențială a enunțului: putința de a fi „sau–sau" – dezascundere sau ascundere, care indică și exprimă ființa atât sub forma atribuirii, cât și sub forma negării 439

c) Faptul de a fi liber și deschis în chip preontologic față de ființarea ca atare și situarea opozitivă a *Dasein*-ului față de ceea ce are caracter obligativ, ca temei al posibilității enunțului 443

d) Deschiderea prelogică față de ființare, înțeleasca ca o constituire a întregului (ca făurire preliminară a lui „în întregul...") și ca dezvăluire a a ființei ființării. Structura tripartită a survenirii fundamentale din *Dasein*, ca dimensiune originară a enunțului 448

§ 74. *Făurirea de lume ca survenire fundamentală în Dasein. Esența lumii ca exercitare a dominației sale* 456

§ 75. *Lumea ca un „în întregul ei" și caracterul enigmatic al distincției dintre ființă și ființare* 460

§ 76. *Proiectul ca structură primordială proprie survenirii fundamentale a făuririi de lume, caracterizată de cele trei momente ale sale. Dominația lumii ca dominație a ființării în întregul ei, în cadrul proiecției de lume care permite exercitarea acestei dominații* 470

Anexă 479

Postfața editorului german 483

Postfață la a doua ediție 489

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Versiunea de față are la bază textul german *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* / *Conceptele fundamentale ale metafizicii. Lume – Finitudine – Singurătate*, publicat în volumul 29/30 din *Gesamtausgabe* / *Ediția completă* (GA), la Editura Vittorio Klostermann din Frankfurt am Main (ediția a II-a, 1992), editat de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Pentru versiunea finală a acestei traduceri au fost consultate atât ediția americană: *The Fundamental Concepts of Metaphysics. Wold, Finitude, Solitude*, tradusă de William McNeill și Nicholas Walker, Indiana University Press, Bloomington și Indianapolis, 1995, cât și versiunea franceză: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, tradusă de Daniel Panis, Gallimard, Paris, 1992. Acest volum redă prelegerea ținută de Martin Heidegger la Universitatea din Freiburg în semestrul de iarnă 1929/1930. Pentru detalii care țin de chestiunea stabilirii textului original pe baza manuscrisului redactat de Heidegger și a notelor de curs ale studenților săi, poate fi consultată „Postfața editorului german".

Traducerea unei lucrări a lui Heidegger – și cu atât mai mult a uneia care, prin eșafodajul terminologic și prin tematica abordată, poate fi privită drept punct de joncțiune între așa-numitul „deceniu fenomenologic" și cea de-a doua etapă a gândirii sale – presupune confruntarea cu un lung șir de dificultăți, atât de ordin lingvistic, cât și de ordin filozofic. Tocmai de aceea, textul de față, care este rezultatul unui efort hermeneutic, e sortit să rămână mereu perfectibil. Scopul său fundamental nu poate fi, așadar, acela de a obține o iluzorie – și primejdioasă – fidelitate față de textul original, o adecvare la „forma" sa, în detrimentul „fondului" său

ideatic. În definitiv, Heidegger avertiza încă din *Ființă și timp*, cu precădere în pasajele despre flecăreală *(cf.* § 35), asupra caracterului subversiv al discursului, care tinde mereu să se afirme pe sine în dauna gândului pe care este chemat să-l exprime și de la care se poate decupla pe neobservate. Singura miză a acestei traduceri a fost, prin urmare, aceea de a da reflecțiilor heideggeriene o formă prin care cititorul român să se simtă, pe cât cu putință, interpelat și provocat la nivel filozofic în aceeași măsură ca studentul sau cititorul german, chiar dacă această interpelare se produce acum în spațiul altei limbi, cu resurse semantice și posibilități de expresie dacă nu neapărat mai limitate, în mod cert diferite. Acest lucru n-ar fi fost însă cu putință în lipsa travaliului filozofic și lingvistic de aproape două decenii, care a făcut accesibil cititorului român un lung șir de lucrări fundamentale ale lui Martin Heidegger, oferind dovada peremptorie că „aclimatizarea" gândirii heideggeriene în spațiul limbii române nu este imposibilă, chiar dacă reclamă adesea mari eforturi.

În prezenta ediție am preluat pe marginea textului, între paranteze drepte, paginația volumului 29/30 din *Gesamtausgabe*. De fiecare dată când am considerat că soluția de traducere pentru care am optat trebuie justificată ori clarificată, am recurs la note explicative adeseori extensive (marcate prin asterisc). Am făcut la fel și atunci când sensul unui termen sau al unui pasaj dificil necesita o lămurire suplimentară sau atunci când Heidegger trimitea la concepte discutate în alte lucrări, fără să se oprească asupra lor pentru a le clarifica. Pentru că Heidegger inovează adesea în limba germană, construind concepte inedite sau utilizând cuvinte din limbajul curent în chipuri adeseori surprinzătoare și „improprii", asemenea unui artizan căruia îi place să facă experimente cu limbajul, am considerat că menționarea între paranteze drepte a conceptelor centrale acestei lucrări ar putea fi utilă nu doar cititorilor avizați, ci și acelora care vor să se familiarizeze cu terminologia originală folosită de Heidegger.

În redarea conceptelor heideggeriene din această lucrare am ținut mereu seama de terminologia stabilită deja în limba română în cadrul traducerilor anterioare din opera lui Heidegger, optând numai în foarte puține cazuri pentru variante de traducere diferite de cele consacrate, așa cum s-a întâmplat, bunăoară, în cazul termenului *vorhanden*, care este folosit aici într-o manieră diferită decât în lucrarea *Ființă și timp*, traducerea lui fiind însoțită de o notă explicativă. Trebuie menționate și câteva dintre conceptele importante care au ridicat dificultăți semnificative de tradu-

cere, fie pentru că sunt parte integrantă a unor „jocuri de cuvinte" intraductibile, dar cu o vădită miză filozofică, fie pentru că exprimă într-un chip foarte concis o idee complexă, fie pur și simplu pentru că sunt utilizate, așa cum sugeram mai devreme, într-un mod care contravine vădit uzului lor curent. Din prima categorie fac parte conceptele *ergriffen* și *Ergriffenheit*, traduse aici prin „a fi copleșit" și „stare de copleșire". Prin aceste concepte, care sunt construite, la fel ca termenii *begreifen* („a concepe" și, prin extensie, „a înțelege") sau *Begriff* („concept"), pornind de la verbul *greifen* („a prinde", „a apuca"), Heidegger încearcă să dea seamă de diferența fundamentală dintre modul științific și cel filozofic (metafizic) de a gândi, subliniind nu doar ireductibilitatea, ci chiar precedența celui din urmă față de cel dintâi. Prin conceptul de stare de copleșire (*Ergriffenheit*) Heidegger indică, așadar, condiția de posibilitate a conceptualizării (*Begrifflichkeit*) în genere. Un alt cuplu conceptual încă mai dificil de redat, asupra căruia insistă îndelung în încercarea de a surprinde cât mai adecvat cele doua momente esențiale ale plictiselii, este perechea de concepte *Hingehaltenheit* (tradus prin „a ține în loc" sau „fapt de a fi ținut în loc") și *Leergelassenheit* (tradus prin „a lăsa pradă golului" sau „fapt de a fi lăsat pradă golului"). Aceste două concepte obținute prin sufixări și prefixări repetate ar putea fi numai cu greu redate în limba română altfel decât printr-o parafrază care, chiar dacă reușește să evidențieze complexitatea fenomenelor analizate, eșuează, cel puțin într-o anumită măsură, în încercarea de a surprinde în mod nemijlocit caracterul unitar al acestora. Neajunsului amintit i se mai adaugă încă unul, și anume faptul că astfel de parafraze, pe care am încercat, cât a fost cu putință, să le evit pe parcursul traducerii, pot îngreuna uneori fluiditatea frazei. În cele din urmă, merită spus un cuvânt despre „arsenalul conceptual" pe care Heidegger îl pune la lucru în cadrul analizei animalității și care funcționează prin folosirea unor concepte într-un cu totul altfel decât sunt utilizate în mod curent. Din rândul acestor concepte fac parte și termenii construiți în jurul verbului *benehmen* („a se purta", „a se comporta") – el însuși un derivat al lui *nehmen* („a lua") – prin care Heidegger încearcă să surprindă modul de a fi sau ființa specifică animalului. *Ein-nehmen* („absorbire în sine"), *Eingenommenheit* („stare de absorbire"), *Benommenheit* („stare de captivare") sunt doar câteva dintre conceptele construite pornind de la același morfem, concepte a căror redare a fost problematică tocmai pentru că sensurile (etimologice) în care sunt folosite de Heidegger contravin adesea

flagrant sensului lor „de dicționar". Traducerea lor în română a fost, prin urmare, mai curând o interpretare și explicitare a lor, decât o echivalare. Acest fapt a făcut însă imposibilă păstrarea în limba română a „jocurilor de cuvinte" orchestrate de Heidegger în cadrul unor laborioase analize.

Citatele consistente oferite de Heidegger din alți autori, pe care le traduce (implicit sau explicit) interpretându-le, în același timp, în modul său specific, au fost însoțite, în ediția română, de traducerile deja existente ale acestor pasaje, pentru ca cititorul român să le poată identifica fără dificultate și să le poată căuta în original. Acolo unde Heidegger a citat *in extenso* pasaje din scrieri latinești care nu au fost încă traduse în limba română, am considerat necesară introducerea unei note de subsol, unde să poată fi găsită o traducere a acestor pasaje. Cititorul interesat de redarea terminologiei heideggeriene în limba română poate oricând recurge la Anexele de la *Ființă și timp* (trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003), ca și la vastul Glosar ce însoțește traducerea volumului *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Humanitas, București, 2006). Redactarea unui glosar care să însoțească ediția de față mi s-a părut de aceea de prisos.

*

Volumul de față, *Conceptele fundamentale ale metafizicii*, este, prin diversitatea temelor abordate, dar și prin amploarea și profunzimea analizelor la care sunt supuse, unul dintre cele mai ambițioase proiecte heideggeriene. Fapt indicat și de titlul care – dacă ținem seama de forma articulată a primului substantiv – clamează un soi de exhaustivitate. Această pretenție nu este lipsită de acoperire, având în vedere că aproape toate problemele majore care l-au preocupat pe Heidegger încă din timpul primelor prelegeri freiburgheze sunt reluate și nu în puține rânduri analizate pe larg în această lucrare. Chestiunea raportului dintre filozofie și știință, dar și nevoia unei determinări a filozofiei (metafizicii) nu pornind de la gândirea de tip științific, ci prin opoziție cu ea, care este problema centrală a primului curs[1] ținut de Heidegger la Freiburg, imediat după sfârșitul Primului Război Mondial, sunt discutate aici *in extenso*. De

1. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem / Încercarea de a da o determinare filozofiei. 1. Ideea de filozofie și problema viziunii despre lume* (GA 56/57), ed. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.

fapt, primele cincisprezece paragrafe ale lucrării reiau o serie întreagă de meditații heideggeriene privitoare la conceptul de metafizică și la problema pervertirii înțelegerii de sine originare a filozofiei, care sunt răspândite în mai toate scrierile heideggeriene din perioada amintită și indică preocuparea intensă a lui Heidegger față de această temă, care se află și în centrul conferinței susținute de Heidegger chiar în 1929, intitulată: *Ce este metafizica?*

Dacă în partea introductivă a cursului Heidegger argumentează că nici o construcție conceptuală nu este posibilă decât pe temeiul unei situări afective înțelese, în chip preliminar, ca stare de copleșire, în partea întâi a lucrării el se concentrează asupra unei dispoziții afective fundamentale, pornind de la care să poată deveni inteligibilă ceea ce el numește „situația actuală". Heidegger nu-și propune însă doar să analizeze articulațiile acestei dispoziții afective fundamentale, ci fixează drept sarcină principală a filozofării tocmai „trezirea" unei astfel de dispoziții, fapt ce poate fi, cel puțin în primă instanță, destul de intrigant. Căci, din această perspectivă, filozofiei (înțeleasă ca filozofare) pare să-i revină o sarcină eminamente retorică, dacă ținem seama de faptul că una dintre criticile fundamentale aduse de Platon și Aristotel retoricii era tocmai aceea că, spre deosebire de filozofie, ea nu se folosește de argumente, ci de apelul la afectivitate pentru a convinge. În ce măsură ne invită Heidegger, prin teza elaborată în cadrul acestei secțiuni, la o regândire a raportului dintre filozofie și retorică este o întrebare care merită fără îndoială ridicată, cu atât mai mult cu cât răspunsul la ea e departe de a fi evident.

După ce analizează pe larg dispoziția afectivă a plictiselii, oferindu-ne o interesantă paralelă la analiza angoasei din *Ființă și timp*, Heidegger își îndreaptă atenția asupra altei chestiuni extrem de complicate, și anume problema modului specific de a fi al animalului. În *Ființă și timp* și în lucrările ce gravitează în jurul acesteia, ființa umană concepută ca *Dasein* este definită, în chip fundamental, ca fapt de a fi în lume. Nu va fi, prin urmare, deloc surprinzător faptul că întrebarea căreia încearcă să-i răspundă Heidegger pentru a lămuri problema statutului ontologic al organismelor vii este tocmai aceea dacă animalul are sau nu, la rândul lui, o lume. Această analiză a animalității sau a organismului animal, care se întinde pe mai bine de o sută de pagini și are drept punct de pornire destrucția conceptelor mecaniciste asupra organismului – concepte curente nu numai în acea vreme, ci mai ales astăzi, când pretenția de a reduce

organismele de orice fel la un soi de *automata*, de mecanisme foarte complexe, este din ce în ce mai des justificată printr-un apel chestionabil la ultimele descoperiri ale neuroștiințelor – îl conduce pe Heidegger la concluzia că, deși animalul nu este cu totul lipsit de lume, așa cum este piatra, de exemplu, nu este nici făuritor de lume, cum e omul. Opoziția dintre animalul indigent de lume și omul făuritor de lume devine, astfel, punctul de pornire al unei vaste analize a raportului *Dasein*-ului cu lumea înțeleasă ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei, în care sunt reluate câteva dintre marile teme ale gândirii heideggeriene din perioada deceniului fenomenologic: problema logosului apofantic, cea a distincției dintre ființă și ființare – distincție concepută ca „diferență ontologică" în volumul *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (*cf.* §12) – sau cea a survenirii fundamentale a *Dasein*-ului, concepută, pe firul unei analize din *Ființă și timp*, ca proiect ce face cu putință deschiderea pre-ontologică a acestuia față de ființare.

Chiar dacă prezentul volum prilejuiește, într-un sens, o lectură în palimpsest a celor mai importante motive și teme ale gândirii heideggeriene din perioada sa fenomenologică, nu rămâne nici o urmă de îndoială că accentele puse de Heidegger în acest curs ținut la cumpăna dintre decenii se deplasează, încetul cu încetul, dinspre *Da-sein* spre *Sein*, dinspre existența umană spre ființa ca atare. Făurirea de lume este înțeleasă tot mai mult ca lăsare să fie a ființării în întregul său, în care suntem (ca *Dasein*) mereu cuprinși, sub dominația căreia ne aflăm de la bun început, prin însuși actul făuririi de lume, și a cărei survenire fundamentală, gândită ca proiect primordial, ne dislocă în câmpul posibilului; iar această survenire primordială tematizată aici, în cadrul căreia ființarea este lăsată să-și exercite dominația – concepută în finalul lucrării, prin apel la un concept schellingian, ca *Lichtblick*, ca „privire fulgurantă" –, ar putea fi privită ca una dintre primele încercări heideggeriene de a gândi *Ereignis*-ul, conceptul central al celei de-a doua etape a gândirii sale, tocmai pentru că acest proiect primordial nu este o *putință*, ci mai curând o *ne-putință* a *Dasein*-ului, acea „neputință de a adăsta, însoțită de o neputință de a-și părăsi locul", un „rapt impetuos", care ne transpune în sfera posibilului și care este „suflul oricărei filozofări" (p. 477).

*

Traducerea de față n-ar fi fost posibilă fără contribuția esențială a câtorva oameni cărora le datorez calde mulțumiri. Îi sunt dator, în primul rând, lui Cătălin Cioabă, cu care am avut ocazia să port o serie întreagă de discuții extrem de utile și de constructive pe marginea textului, atât în perioada în care am lucrat la traducerea efectivă, cât și în lunga perioadă a revizuirii ei, și care a citit și redactat întreg textul, cu deosebită atenție, răbdare și pricepere, aducându-i nenumărate îmbunătățiri. În al doilea rând, îi sunt dator mulțumiri profesorului meu, Günter Figal, de la Universitatea Albert-Ludwig din Freiburg, cu care am avut, în mai multe rânduri, șansa să port discuții lămuritoare în marginea câtorva pasaje foarte dificile din această lucrare, discuții ce au contribuit în mod fundamental la limpezimea traducerii. În chip deosebit vreau să-i mulțumesc, de asemenea, Amaliei Trepca, cea care a citit cu extraordinară acribie și cu un excelent ochi critic pasaje extinse ale traducerii, oferindu-mi nu de puține ori sugestii extrem de utile. Mulțumiri datorez și colegilor mei Alexandru Bejinariu și Ciprian Speranța, cu care am avut mai multe discuții pe marginea unor concepte sau pasaje dificile din traducere, și care au venit deseori cu propuneri foarte nimerite, ce au contribuit la calitatea textului. Redarea pasajelor latinești din Suarez, pentru care nu există nici o traducere integrală în limba română, i se datorează lui Grigore Vida.

Mare parte din munca la această traducere a fost făcută în perioada în care am fost bursier DAAD și doctorand al Universității Albert-Ludwig din Freiburg, fapt ce mi-a oferit răgazul de a lucra nestingherit și în cele mai bune condiții la traducerea acestui volum, lucru pentru care sunt profund recunoscător.

Paul Gabriel Sandu

CONCEPTELE FUNDAMENTALE ALE METAFIZICII

În amintirea lui Eugen Fink,

care a audiat această prelegere cu o detașare meditativă, intrând astfel în contact cu unele probleme proprii nesupuse reflecției, care au determinat drumul său de mai târziu. Probabil că aceasta este și rațiunea pentru care el și-a exprimat în mod repetat dorința, în deceniile trecute, de a vedea publicată această prelegere înaintea tuturor celorlalte.

26 iulie 1975
Martin Heidegger

OBSERVAȚII PRELIMINARE
Sarcina prelegerii și direcția ei fundamentală pornind de la o clarificare generală a titlului

CAPITOLUL I
Căile ocolitoare în vederea determinării esenței filozofiei (a metafizicii) și imposibilitatea de a evita o confruntare directă cu problema metafizicii

§ 1. *Caracterul incomparabil al filozofiei*

a) Filozofia – nici știință, nici proclamarea unei viziuni despre lume

Prelegerea aceasta este anunțată sub titlul *Conceptele fundamentale ale metafizicii*. Probabil că nu ne vin prea multe lucruri în minte când ne gândim la acest titlu care este însă, potrivit formei lui, pe deplin clar. El seamănă cu titlurile unor prelegeri ca: elementele fundamentale ale zoologiei, caracteristicile fundamentale ale lingvisticii, aspectele generale ale istoriei Reformei și altele asemenea. Acest lucru indică faptul că ne aflăm în fața unei discipline solide, numită „metafizică". Ca atare, nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut decât să prezentăm cele mai importante aspecte ale sale în cadrul unui semestru – evitând să intrăm în ample chestiuni secundare. Dar pentru că metafizica este disciplina centrală a întregii filozofii, discutarea caracteristicilor sale fundamentale ia forma unei expuneri concise a conținutului principal al filozofiei. Deoarece filozofia este știința universală, prin opoziție cu așa-numitele științe particulare, ea va conferi studiilor noastre amplitudinea și desăvârșirea care îi sunt adecvate. Totul se află, în acest fel, în cea mai bună ordine, iar universitatea poate începe să funcționeze.

Ea a început, de altfel, să funcționeze cu mult timp în urmă și a luat [2]
un asemenea avânt, încât unii încep deja să simtă ceva din sterilitatea și deriva [*Verlorenheit*] care sunt proprii acestei activități. Oare să se fi

defectat deja ceva în chiar nucleul acestui angrenaj? Este el menținut în stare de funcționare numai grație faptului că această formă de organizare a dobândit un caracter tradițional și s-a banalizat? Avem oare de-a face aici, în cuprinsul acestei activități, cu ceva artificial și cu expresia unei disperări mascate? Și ce-ar fi dacă metafizica, privită ca o disciplină solidă și sigură a filozofiei, n-ar fi decât o *prejudecată*, iar filozofia, ca știință ce poate fi predată și învățată, doar o *aparență*?

De ce este însă nevoie să afirmăm explicit astfel de lucruri? Doar se știe de mult că în filozofie, și mai ales în metafizică, totul este nesigur, că perspective și concepții și școli nenumărate se află în conflict unele cu altele și se destramă mereu – o pendulare îndoielnică a opiniilor prin raport cu adevărurile și progresele evidente ale rezultatelor așa-zis sigure ale științelor. Aici se află sursa întregii nenorociri. Filozofia – în special ca metafizică – n-a atins încă maturitatea științei, mișcându-se la un nivel inferior. N-a reușit încă să atingă ceea ce ea încearcă de la Descartes încoace, de la începuturile modernității, și anume să se ridice la rangul unei științe, al unei științe absolute. Trebuie să ne concentrăm, așadar, toate eforturile ca acest lucru să-i reușească într-o zi. Ea va fi atunci de neclintit, asumând demersul cert al unei științe – spre binele omenirii. Atunci vom ști în sfârșit ce este filozofia.

Dar nu cumva toată această discuție despre filozofie ca știință absolută este o iluzie? Nu numai pentru că o singură persoană sau o școală nu pot atinge niciodată acest țel, ci tocmai pentru că impunerea acestui țel constituie în mod fundamental o eroare în sine și o necunoaștere a esenței celei mai intime a filozofiei. Filozofia ca știință absolută – este un ideal
[3] înalt, de nedepășit. Așa se pare. Și totuși, poate că tocmai aprecierea filozofiei după ideea de știință reprezintă deja cea mai funestă depreciere a esenței sale celei mai intime.

Însă dacă în genere – și în mod fundamental – filozofia *nu* este știință, care este atunci sarcina ei, ce drept mai are ea în cercul științelor din cadrul universității? Oare atunci nu se transformă filozofia într-o simplă proclamare a unei *viziuni despre lume*? Iar aceasta, la rândul ei, ce anume este? Ce este ea altceva decât convingerea personală a unui gânditor individual, transformată într-un sistem care adună, pentru un timp, câțiva adepți ce își vor construi din nou, foarte curând, propriul lor sistem? Nu este atunci filozofia ceva de soiul unui mare târg anual?

A privi filozofia ca proclamare a unei viziuni despre lume este, în cele din urmă, la fel de fals precum caracterizarea ei drept știință. Filozofia (metafizica) nu este nici știință, nici proclamarea vreunei viziuni despre lume. Dar ce îi mai rămâne atunci? Am definit-o, mai întâi, în chip negativ, afirmând că ea nu poate fi înscrisă într-un astfel de context. Probabil că ea nu poate fi definită ca altceva, ci *numai ca ea însăși pornind de la ea însăși – imposibil de comparat* cu ceva pornind de la care să poată fi definită în mod pozitiv. În acest caz, filozofia este ceva *de sine stătător și ultim*.

b) Determinarea esenței filozofiei nu poate fi făcută urmând calea ocolită a comparării ei cu arta sau religia

Oare filozofia nu poate fi comparată cu nimic altceva? Sau poate fi totuși comparată, chiar dacă numai în mod negativ, cu *arta* sau cu *religia* – fără a înțelege, prin aceasta din urmă, un sistem ecleziastic? Însă, atunci, de ce nu o putem compara la fel de bine și cu știința? Prin cele spuse mai devreme nu numai că am comparat filozofia cu știința, dar am încercat să o definim *ca* știință. De această dată nu ne propunem însă în nici un caz să definim filozofia *ca* artă sau *ca* religie. Iar dacă compararea filozofiei cu [4]
știința presupune o declasare neîndreptățită a esenței sale, compararea sa cu arta și religia reprezintă, dimpotrivă, o recunoaștere îndreptățită și necesară a faptului că ele se situează, potrivit esenței lor, pe poziții egale. Însă egalitate [*Gleichheit*] nu înseamnă aici identitate [*Einerleiheit*].

Vom putea oare să surprindem filozofia în esența ei urmând calea ocolitoare care trece prin artă și religie? Chiar dacă facem abstracție de toate dificultățile pe care le-am întâmpina în cazul în care am urma un astfel de drum, nu vom putea surprinde niciodată esența filozofiei grație acestor comparații – oricât de mult am considera arta și religia ca fiind egale filozofiei – dacă nu vom fi privit deja filozofia în față. Căci numai atunci vom putea distinge arta și religia de filozofie. Și această cale este așadar închisă, chiar dacă, urmând drumul nostru, vom întâlni atât arta, cât și religia.

Intrăm așadar în impas de fiecare dată, indiferent cum am încerca să surprindem filozofia prin intermediul unui demers comparativ. Se vădește astfel că toate aceste căi sunt, în ele însele, ocoluri imposibile. Fiind mereu împinși înapoi de pe această cale, ne vedem înghesuiți într-o fundătură cu întrebarea noastră despre ce este filozofia și metafizica însăși. Cum ar trebui să aflăm ce este filozofia însăși, dacă trebuie să ne dispensăm de orice cale ocolită?

c) Iluzia unei căi de ieșire pentru determinarea esenței filozofiei prin apel la orientarea istorică

Ne rămâne o ultimă cale de ieșire: să ne întoarcem, cu întrebarea noastră, către istorie. Filozofia – dacă există într-adevăr – nu există de ieri, de azi. Suntem cuprinși acum de mirare, întrebându-ne de ce n-am urmat imediat acest drum care face apel la istorie, în loc să ne frământăm cu întrebări sterile. Urmând drumul orientării istorice ne vom lămuri imediat în privința metafizicii. Ne putem întreba trei lucruri: 1) de unde provine
[5] cuvântul „metafizică" și care este semnificația sa inițială? Vom afla astfel o istorie stranie a unui cuvânt straniu; 2) prin simpla semnificație a cuvântului putem pătrunde spre ceea ce este definit ca metafizică; vom face cunoștință cu o disciplină a filozofiei; 3) iar, în cele din urmă, folosindu-ne de această definiție, putem deschide drumul către *lucrul însuși* care este *indicat* de ea.

Aceasta este o sarcină clară și utilă. Numai că nici pe această cale nu putem afla ce este metafizica în ea însăși, dacă nu știm deja dinainte acest lucru. Iar, în lipsa acestei cunoașteri, toate relatările din cuprinsul istoriei filozofiei rămân mute. Aflăm diferite opinii *despre* metafizică, însă nu aflăm nimic despre ea însăși. Și acest din urmă drum conduce, așadar, într-o fundătură. Ba chiar poartă în sine cea mai mare dintre iluzii, pretinzând mereu, pe temeiul cunoașterii istorice, că noi am ști, că am înțelege, că am deține ceea ce căutăm.

§ 2. *Determinarea filozofiei pornind de la ea însăși, pe firul conducător al unei vorbe a lui Novalis*

a) Retragerea metafizicii (a filozofării) ca activitate umană în obscuritatea esenței omului

Am eșuat, astfel, pentru ultima oară în toate aceste încercări de a caracteriza metafizica urmând căi ocolite. Însă am câștigat oare ceva prin asta? Da și nu. N-am obținut o definiție sau ceva asemănător. Dar am dobândit, fără îndoială, o înțelegere însemnată și poate esențială cu privire la ceea ce este propriu metafizicii: faptul că noi înșine evităm confruntarea cu ea, că ne eschivăm în fața ei, apucând-o pe căi ocolite; dar și faptul că nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut decât să ne pregătim pe noi

înșine și *să privim metafizica în față*, pentru a nu o mai pierde niciodată din vedere.

Cum putem însă pierde din vedere ceva ce n-am cuprins încă niciodată cu privirea? Cum se poate retrage metafizica din fața noastră, dacă noi nu suntem deloc în măsură să o urmăm într-acolo unde ea ne atrage? Chiar [6]
nu putem vedea încotro dispare, sau dăm înapoi doar pentru că suntem cuprinși de frică în fața efortului deosebit pe care îl presupune sesizarea directă a metafizicii?

Formulat în chip negativ, rezultatul la care am ajuns sună astfel: filozofia nu se lasă concepută și definită pe căi ocolite sau drept altceva decât ea însăși. Ea pretinde să nu ne luăm privirea de la ea, să o înțelegem pornind de la ea însăși. E vorba de filozofia însăși – însă ce știm noi despre ea, ce anume este și cum este ea? Ea însăși *este* numai atunci când filozofăm. *Filozofia este filozofare*. Această informație nu pare să ne fie de vreun folos. Oricât de mult ar părea că nu facem altceva decât să repetăm același lucru, ceva esențial este rostit prin această afirmație. Este indicată *direcția* în care trebuie să căutăm, direcția în care metafizica se retrage din fața noastră. Metafizica, înțeleasă ca filozofare, ca activitate umană ce ne este proprie – cum și încotro se poate retrage din fața noastră metafizica înțeleasă ca filozofare, ca activitate umană ce ne este proprie, de vreme ce noi înșine suntem, în fond, oamenii? Însă știm noi oare ce suntem? Ce este omul? Este încoronarea creației sau, dimpotrivă, o cale greșită, o mare neînțelegere și un abis? Cum să nu ne fie străină esența noastră când știm atât de puțin despre om? Cum să nu ne rămână ascunsă filozofarea, ca activitate umană, în obscuritatea acestei esențe? Știm cu toții, chiar dacă numai în chip superficial, că filozofia nu este doar o ocupație oarecare, cu care ne omorâm timpul după voie, nu este o simplă colecționare de cunoștințe pe care ni le putem oricând procura cu ușurință din cărți, ci este ceva care privește întregul, ceva excepțional, un teritoriu în care omul ajunge la o vorbire și o con-vorbire în termeni ultimi [*letzte Aussprache und Zwiesprache*]. Căci altfel de ce am fi venit la acest curs? Sau ne-am nimerit aici numai pentru că mai vin și alții ori pentru că avem o oră liberă între cinci și șase, în care nu merită osteneala să mergem acasă? De ce ne aflăm aici? Știm oare care este lucrul de care ne preocupăm?

b) Dorul de casă ca dispoziție afectivă fundamentală a filozofării și întrebările privitoare la lume, finitudine și individualizare

[7] Filozofia este așadar o vorbire și o con-vorbire în termeni ultimi realizate de om, care îl vizează neîncetat pe acesta, în întregul lui. Însă ce este omul, de vreme ce, în temeiul esenței sale, el filozofează? Și ce este aceasta, filozofarea? Ce suntem noi atunci când filozofăm? Care ne este țelul? Am picat din întâmplare în univers, la un moment dat? Novalis spunea cândva, într-un fragment: „Filozofia este de fapt dor de casă, o nevoie de a fi pretutindeni acasă“[1]. O definiție stranie, romantică desigur. Dor de casă – mai există oare astăzi așa ceva? N-a devenit el un cuvânt ininteligibil chiar și în viața de zi cu zi? Oare omul contemporan care trăiește în orașe, această maimuță a civilizației, n-a eradicat de mult dorul de casă? Cum poate fi dorul de casă definitoriu pentru filozofie? Dincolo de toate însă, ce fel de martor aducem în privința filozofiei? Novalis e, în fond, un simplu poet și nu un filozof științific. Nu spune Aristotel în *Metafizica* sa: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί[2], „multe minciuni spun poeții“?

Fără a provoca o dispută privitoare la îndreptățirea și importanța acestui martor, să ne amintim numai că arta – de care ține și poezia – este sora filozofiei și că probabil nici o știință nu este altceva decât o slujnică în raport cu filozofia.

Rămânem la aceeași problemă și ne întrebăm: ce este avut în vedere atunci când spunem că filozofia este dor de casă? Novalis însuși oferă o clarificare: „o nevoie de a fi pretutindeni acasă“. Filozofia poate fi înțeleasă astfel numai dacă noi, cei care filozofăm, *nu* suntem nicăieri acasă. Care este dorința exprimată în această nevoie? Aceea de a fi pretutindeni acasă;
[8] dar ce înseamnă asta? Înseamnă a fi acasă nu doar aici și acolo, și nici doar în fiecare loc, în toate la rând, ci a fi pretutindeni acasă înseamnă: a fi mereu și în același timp în întreg. Numim acest „*în întreg*“ [*im Ganzen*], în întregimea sa, *lumea*. Noi suntem și, în măsura în care suntem, așteptăm mereu ceva. Suntem mereu „convocați“ [*angerufen*] de ceva care există ca întreg. Acest „în întreg“ este lumea.

Întrebăm: *Ce este aceasta – lumea?*

Suntem mânați [*getrieben*] de dorul nostru de casă către ființa în întregul ei. Ființa noastră este această nestatornicie [*Getriebenheit*]. Într-un fel,

1. Novalis, *Scriften / Scrieri*, ed. J. Minor, Jena, 1923, vol. II, p. 179, fragm. 21.
2. Aristotel, *Metafizica*, ed. W. Christ, Leipzig, 1886, A 2, 983 a 3 și urm.

ne îndreptăm întotdeauna deja înspre acest întreg sau, mai bine spus, suntem permanent în drum spre el. Însă, dacă suntem mânați, asta înseamnă că suntem în același timp reținuți de ceva, de o greutate care ne trage înapoi. Suntem în drum spre acest „în întreg". Noi înșine suntem acest „în drum spre", suntem tocmai această trecere-către, acest „nici una, nici cealaltă". Ce este această pendulare înainte și înapoi între „nici-nici"? Nici una și, la fel, nici cealaltă, acest „totuși, și totuși nu, și totuși". Ce este această neliniște a nimicului? O vom numi *finitudine*.

Întrebăm: *Ce este aceasta – finitudinea?*

Finitudinea nu este doar o proprietate care ne revine, ci este *modul nostru fundamental de a fi*. Dacă vrem să devenim ceea ce suntem, nu ne putem dezice de această finitudine și nu ne putem iluziona în privința ei, ci trebuie să o ocrotim. Această păstrare-adeverire [*Bewahren*] este cel mai intim proces al faptului nostru de a fi finiți, adică de a deveni finiți [*Verendlichung*]. Prin acest proces de a deveni finiți se produce, în cele din urmă, o *individualizare* a omului în privința *Dasein*-ului său. Individualizarea nu înseamnă aici că omul se agață de eul său fragil și mărunt, care se aruncă asupra unui lucru sau altuia pe care le consideră a fi lumea. Individualizarea avută aici în vedere este mai curând *însingurarea* prin care fiecare om ajunge, mai întâi, în preajma a ceea ce este esențial tuturor lucrurilor, în preajma lumii. Ce e această *însingurare* în care fiecare om este ca și când ar fi unic?

Ce este aceasta – individualizarea? [9]

Ce sunt toate acestea luate împreună: lume, finitudine, individualizare? Și ce se întâmplă cu noi, dacă toate acestea ne sunt proprii? Ce este omul, pentru ca astfel de lucruri să se întâmple cu el în temeiul său? Sunt oare lucrurile pe care le știm despre el (că este fie animal, fie nebunul care a inventat civilizația, fie păzitorul culturii sau personalitatea chiar), sunt toate acestea numai o umbră care se răsfrânge asupra lui, o umbră a ceea ce numim *Dasein*? Filozofia, metafizica sunt un dor de casă, o nevoie de a fi pretutindeni acasă, o dorință, și nu una oarbă și lipsită de direcție, ci una care ne deschide ochii și ne permite să vedem întrebări de felul celor pe care le-am ridicat mai devreme, dar și unitatea lor: ce anume sunt lumea, finitudinea, individualizarea? Fiecare dintre aceste întrebări vizează întregul. Nu este suficient să cunoaștem astfel de întrebări; hotărâtor este dacă putem ridica într-adevăr aceste întrebări, dacă avem puterea să chestionăm, prin ele, întreaga noastră existență de la un capăt la altul. Nu este

suficient să le dăm curs într-un chip nedeterminat și șovăielnic, căci această nevoie de a fi pretutindeni acasă este în același timp, în ea însăși, căutarea acelor drumuri care conduc astfel de întrebări în direcția cea bună. Pentru aceasta avem din nou nevoie de uneltele conceptualizării, de acele concepte care pot deschide o astfel de cale. Însă aici vorbim despre o conceptualizare și despre concepte cu un caracter primordial [*ureigen*]. *Conceptele metafizice* rămân pentru totdeauna prizonierele acuității științifice indiferente și gratuite în sine. Conceptele metafizice nu sunt ceva ce poate fi învățat și pentru care am avea nevoie de un învățător sau de cineva care își spune filozof și care ne-ar cere să le repetăm după el și să le aplicăm întocmai.

Dar trebuie spus, înainte de toate, că nu am fi ajuns nicicând să cuprindem cu înțelegerea [*begreifen*] aceste concepte și rigoarea lor conceptuală, dacă n-am fi fost noi înșine mai întâi *„cuprinși"*, *copleșiți* [*ergriffen*] de ceea ce trebuie să cuprindem cu înțelegerea. Tocmai către această stare de copleșire [*Ergriffenheit*] se îndreaptă efortul fundamental al filozofării, căutând s-o insufle și s-o trezească. Orice stare de copleșire își are însă originea și se menține într-o *dispoziție afectivă*. În măsura în care înțelegerea conceptuală și filozofarea nu sunt o preocupare oarecare, ci una ce survine în *temeiul Dasein*-ului uman, dispozițiile afective din care se înalță starea de copleșire [*Ergriffenheit*] și conceptualitatea [*Begrifflichkeit*] specifice filozofiei sunt în mod necesar și întotdeauna *dispoziții afective fundamentale* ale *Dasein*-ului, de felul celor care impregnează mereu și în mod esențial afectivitatea oamenilor, fără ca aceștia din urmă să le recunoască în mod necesar ca atare. *Filozofia survine întotdeauna într-o dispoziție afectivă fundamentală*. Conceptualizarea filozofică se întemeiază într-o stare de copleșire, iar aceasta își are temeiul, la rându-i, într-o dispoziție afectivă fundamentală. Oare nu are Novalis în vedere ceva similar atunci când numește filozofia „dor de casă"? Dacă da, atunci această vorbă a poetului nu mai pare deloc înșelătoare, cu condiția să reținem din ea numai esențialul.

[10]

Dar, cu toate acestea, ceea ce am câștigat de pe urma considerațiilor de mai înainte nu este în nici un caz o definiție a metafizicii, ci ceva de un cu totul alt fel. În cursul primelor noastre încercări de a caracteriza metafizica am văzut cum am fost întorși mereu din drumurile noastre ocolitoare și constrânși să concepem metafizica pornind de la ea însăși. Atunci când am încercat să facem acest lucru, metafizica s-a retras din fața noastră. Însă

încotro ne-a atras? Metafizica s-a retras și se retrage în obscuritatea esenței [*Wesen*] umane. Întrebarea noastră „ce este metafizica?" s-a transformat în întrebarea „ce este omul?".

În mod evident, n-am primit un răspuns nici la această întrebare. Din contră, omul însuși ne-a devenit și mai enigmatic. Întrebăm iarăși: ce este omul? O trecere-către, o direcție, o furtună măturându-ne planeta, o reîntoarcere a zeilor sau o ofensă [*Überdruss*] adusă lor? Nu avem un răspuns. Am văzut însă că filozofia survine în această ființă [*Wesen*] enigmatică.

§ 3. *Gândirea metafizică ca una atotcuprinzătoare: o gândire ce vizează esența și străbate existența de la un capăt la altul*

Ne aflăm în faza *considerațiilor preliminare*. Scopul lor este de a ne familiariza cu *sarcina* prelegerii și de a clarifica *viziunea* ei de ansamblu. [11]
Cât privește titlul, *Concepte fundamentale ale metafizicii* – ce părea limpede la început –, am constatat foarte repede că, în fond, ne aflăm într-o încurcătură în privința intenției exprimate de el imediat ce investigăm mai îndeaproape ce este metafizica. Cu toate acestea, ar trebui să știm măcar în linii mari răspunsul la întrebarea amintită, pentru a putea lua cumva o poziție față de ceea ce este pus în discuție. Dacă urmărim întrebarea luând-o pe *acele* căi care ne stau în chipul cel mai nemijlocit la îndemână și care au fost străbătute din cele mai vechi timpuri – dacă definim filozofia ca știință sau ca proclamare a unei viziuni despre lume, dacă încercăm să comparăm filozofia cu arta sau religia, sau dacă, în cele din urmă, facem apel la o incursiune istorică pentru a defini filozofia, rezultatul este că în toate aceste cazuri apelăm la drumuri ocolitoare. Iar când spunem drumuri ocolitoare nu avem în vedere că ele ar fi mai lungi, ci că nu fac nimic altceva decât să dea ocol, fără să-l țintească, acelui lucru care ne interesează cu adevărat. Aceste drumuri ocolitoare sunt, de fapt, similare drumurilor forestiere care se termină brusc și care duc într-o fundătură.

Însă toate aceste considerații și încercări, pe care n-am făcut altceva decât să le schițăm până acum, ne arată ceva esențial: faptul că nu ne putem sustrage sarcinii de a cuprinde cu mintea, în mod nemijlocit și direct, filozofia și metafizica însăși; că tocmai în aceasta constă dificultatea: în a rămâne aproape de ceea ce este vizat prin întrebare și în a nu ne sustrage

chestiunii, apucând-o pe căi ocolitoare. A rămâne aproape ridică însă o dificultate deosebită, mai ales pentru că filozofia, imediat ce ne aplecăm în mod serios asupra ei, se retrage din fața noastră într-o obscuritate specifică, în locul de care aparține și care îi este propriu, ca activitate umană, adică în temeiul esenței *Dasein*-ului uman.

Am făcut, așadar, un apel direct – și în aparență arbitrar – la o vorbă a lui Novalis, potrivit căruia filozofia este o nevoie de a fi pretutindeni acasă. Am încercat să explicităm această vorbă. Am încercat să *extragem* ceva din ea. S-a dovedit apoi că dorința de a fi *pretutindeni* acasă, adică de a exista
[12] în întregul ființării, nu este altceva decât un mod aparte de a întreba ce înseamnă acest „în întreg", pe care îl numim *lume*. Ceea ce se manifestă prin aceste întrebări și căutări, în pendularea înainte și înapoi, este *finitudinea* omului. Rezultatul acestui proces de a deveni finiți [*Verendlichung*] este o *însingurare* ultimă a omului, în care fiecare se află pe cont propriu, ca ceva unic, în fața întregului. Se vădește astfel că interogația de ordin conceptual este întemeiată, în cele din urmă, într-o *stare de copleșire* care trebuie să devină determinantă pentru noi, căci abia pe temeiul ei putem înțelege conceptual și putem deveni capabili să prindem ceea ce căutăm. Orice stare de copleșire își are temeiul într-o dispoziție afectivă. Ceea ce Novalis numește *dor de casă* se vădește a fi, în cele din urmă, *dispoziția afectivă fundamentală a filozofării*.

Dacă ne vom întoarce acum la punctul de pornire al considerațiilor noastre preliminare și ne vom întreba, din nou, care este semnificația titlului *Concepte fundamentale ale metafizicii*, nu-l vom mai înțelege pornind de la simpla sa similitudine cu titluri precum „Elemente fundamentale ale zoologiei" sau „Caracteristici fundamentale ale lingvisticii". Metafizica nu este o disciplină a cunoașterii în care, ajutându-ne de o anume tehnică de gândire, să putem interoga într-o anumită privință un domeniu determinat de obiecte. Vom renunța să considerăm metafizica drept o disciplină științifică în rând cu altele. Întrebarea privitoare la ce este de fapt metafizica va trebui să rămână, pentru început, fără răspuns. Deocamdată ne este clar doar atât: metafizica este o survenire fundamentală [*Grundgeschehen*] în *Dasein*-ul uman. Conceptele ei de bază sunt, e drept, concepte, însă ele nu sunt altceva decât reprezentări [*Vor-stellungen*] – cum se spune în logică – prin care noi ne reprezentăm ceva general sau ceva în general, ne reprezentăm generalitatea împărtășită de mai multe lucruri. Pe temeiul acestei reprezentări a generalității suntem capabili să determinăm lucruri

individuale care se află în fața noastră, precum o catedră sau o casă. Conceptul este ceva de ordinul unei reprezentări determinative. În mod evident însă, conceptele fundamentale ale metafizicii și conceptele filozofiei în general nu pot fi în nici un caz astfel de concepte, dacă ținem seama [13] de faptul că ele sunt ancorate într-o stare de copleșire în care nu ne reprezentăm ceea ce concepem, ci avem o atitudine radical diferită, una care este, în mod originar și fundamental, diferită de orice fel de atitudine științifică.

Metafizica este o interogație prin care ființarea în întregul ei este pusă sub semnul întrebării într-o asemenea manieră încât noi înșine, cei care întrebăm, suntem deopotrivă vizați de această interogație și puși sub semnul întrebării în cadrul acestui demers interogativ.

Așadar, aceste concepte fundamentale nu sunt generalități, nu sunt forme menite să exprime trăsăturile generale ale unui domeniu de obiecte (zoologie sau lingvistică), ci sunt concepte de un fel aparte. Fiecare dintre ele cuprinde în sine întregul, fiind astfel *concepte atotcuprinzătoare* [*In-begriffe*]. Însă ele sunt atotcuprinzătoare și într-un al doilea sens, la fel de esențial ca și cel dintâi, și care se află într-o strânsă legătură cu acesta: fiecare dintre ele cuprinde întotdeauna în sine deopotrivă omul care le concepe și *Dasein*-ul său – iar aceasta nu în chip adițional, ci în așa fel încât, în lipsa celui de-al doilea sens, și viceversa, conceptele atotcuprinzătoare nu ar fi ceea ce sunt. Nu există nici un concept al întregului care să nu fie totodată un concept atotcuprinzător al existenței care filozofează. Gândirea metafizică este gândire atotcuprinzătoare în acest dublu sens: vizează întregul și surprinde existența de la un capăt la altul.

CAPITOLUL II
Ambiguitatea proprie esenței filozofiei (metafizicii)

Înțelegerea titlului prelegerii și identificarea sarcinii noastre au suferit astfel o transformare, la fel ca și atitudinea fundamentală pe care ar trebui s-o adoptăm în cursul tuturor acestor discuții. Mai bine spus, în timp ce mai înainte nu știam absolut nimic despre o atitudine fundamentală a filozofării, menținându-ne numai într-o așteptare indiferentă de a dobândi o anume cunoaștere, avem acum, pentru întâia oară, o idee despre faptul că ceva precum o atitudine fundamentală este necesară. Ne putem gândi, în primă instanță, că astfel de concepte fundamentale ale metafizicii, sau de trăsături fundamentale ale lingvisticii, presupun toate anumite interese, dar că, în fond, ele implică o așteptare indiferentă a ceva ce poate fi cunoscut într-un mod mai mult sau mai puțin temeinic. Noi susținem însă că lucrurile nu stau deloc așa. Este nevoie, în mod necesar și esențial, de o anumită disponibilitate [*Bereitschaft*]. Oricât de confuză și de nesigură ar fi această atitudine fundamentală și oricât de mult ar trebui să rămână în primă instanță astfel – ea își află chiar în această incertitudine vivacitatea și forța ei specifice, de care este nevoie aici pentru a dobândi orice fel de înțelegere. Dacă nu reușim să mobilizăm în noi entuziasmul față de aventura existenței umane, apetitul pentru caracterul pe de-a-ntregul enigmatic și pentru plenitudinea *Dasein*-ului și a lucrurilor, independența față de școli și față opinii învățate, păstrându-ne totuși o adâncă dorință de a învăța și de a asculta, atunci anii pe care îi petrecem în universitate – indiferent cât de multe cunoștințe am acumula în timpul lor – sunt o pierdere lăuntrică. Mai mult decât atât, anii și timpurile care vor urma vor lua un curs deformat și anost care va primi, în final, chipul unei satisfacții afectate. Știm doar atât: aici este necesar un alt tip de au-
[15] diere [*Aufhorchen*] decât acela prin care luăm la cunoștință și memorăm

rezultatele unei cercetări ori ale unei demonstrații științifice sau, mai bine spus, le adunăm numai în marele cufăr al memoriei noastre. Și cu toate acestea, întreaga organizare exterioară este identică: sală de curs, catedră, conferențiar, auditoriu, cu excepția că într-un loc este vorba despre matematică, într-altul despre tragedia greacă, iar aici despre filozofie. Însă dacă ea este ceva cu totul diferit de știință, și totuși își păstrează forma exterioară de știință, atunci înseamnă că, într-un anumit sens, filozofia se ascunde, că nu apare în mod nemijlocit. Mai mult decât atât, ea se dă drept ceea ce, prin excelență, nu este. Acesta nu e numai un capriciu al ei, așa cum nu e nici un neajuns, ci ține de esența pozitivă a metafizicii. Care este aceasta? *Ambiguitatea*. Observațiile noastre preliminare privitoare la filozofie vor rămâne incomplete până când nu vom fi furnizat un indiciu privitor la această ambiguitate, care caracterizează în mod pozitiv esența metafizicii și a filozofiei.

În privința ambiguității esențiale a metafizicii am dezbătut trei aspecte: 1) ambiguitatea proprie filozofării în general; 2) ambiguitatea filozofării noastre de aici și de acum din atitudinea auditoriului și din cea a conferențiarului; 3) ambiguitatea adevărului filozofic ca atare.

Nu am dezbătut această ambiguitate a filozofiei pentru a elabora o psihologie a filozofării, ci pentru a clarifica poziția fundamentală pe care trebuie cumva să o avem, pentru ca în cursul dezbaterilor viitoare să ne lăsăm îndrumați de o perspicacitate sporită și să lăsăm deoparte falsele așteptări, fie ele prea mari, fie prea mici.

§ 4. *Ambiguitatea proprie filozofării în genere: este incert dacă filozofia este sau nu o știință și proclamarea unei viziuni despre lume*

Filozofia ne este deja în bună măsură cunoscută. Ea se dă drept știință [16]
și ia înfățișarea unei științe, fără să fie totuși una. Filozofia se înfățișează drept o proclamare a unei viziuni despre lume și nu este deloc ceva de acest fel. Aceste două moduri ale aparenței, ale lui „a arăta la fel ca", stau în legătură unul cu celălalt, ambiguitatea dobândindu-și abia astfel caracterul său iritant. Luând aparența științei, filozofia ne trimite cu gândul la o viziune despre lume. Filozofia ia înfățișarea unei întemeieri și expuneri de ordin științific a unei viziuni despre lume, fiind totuși ceva diferit.

Faptul că filozofia are această dublă aparență de știință și de viziune despre lume generează o perpetuă *incertitudine* pentru ea. Pe de o parte, există impresia că filozofiei nu îi pot fi furnizate suficiente cunoștințe și date științifice – și totuși acest „niciodată suficient" care vizează cunoștințele științifice este, în momentul decisiv, mereu prea mult. Pe de altă parte, filozofia are pretenția – cel puțin la prima vedere – ca rezultatele cunoașterii ei să fie cumva puse în practică și să ia forma vieții concrete. Se vădește însă întotdeauna că această preocupare față de morală rămâne străină filozofiei. Ar putea părea că gândirea creatoare și preocuparea față de o viziune despre lume sau față de morală pot fi îmbinate pentru a da naștere filozofiei. Tocmai pentru că cel mai adesea filozofia nu este cunoscută decât sub această *ambiguă înfățișare dual*ă, *ca știință și ca proclamare a unei viziuni despre lume*, toți încearcă să imite această înfățișare duală pentru a rămâne fideli filozofiei. Ceea ce are drept consecință nașterea acelor hibrizi care, lipsiți de coloană vertebrală, fără oase și sânge, duc o chinuită existență livrescă. Ia naștere, în acest fel, un tratat științific căruia îi sunt anexate sau în care sunt inserate indicații cu caracter moralizator; sau, în celălalt caz, o predică mai mult sau mai puțin bună, în care sunt utilizate expresii științifice și moduri de gândire specifice acesteia. În ambele cazuri poate părea că e vorba de filozofie, deși nu este deloc așa. Se poate întâmpla însă și contrariul: ceva se poate prezenta ca un tratat științific riguros, arid, dificil, lipsit de orice coloratură morală sau de orice
[17] trimitere la o viziune despre lume: știință pură, încărcată însă de la un capăt la altul de filozofie. Sau poate avea loc o discuție între patru ochi lipsită de orice terminologie științifică și orice formă caracteristică științei, o vorbire obișnuită, care să pună totuși în joc, de la un capăt la altul, o înțelegere filozofică foarte riguroasă.

Sub aceste felurite aparențe și deghizări se plimbă filozofia prin piața publică. Uneori are aparența filozofiei, deși nu este deloc filozofie, alteori arată ca și când numai filozofie n-ar putea să fie, și cu toate acestea este. Nu poate fi recunoscută decât de aceia cărora le este cunoscută în modul cel mai intim, adică de cei care depun toate eforturile în vederea ei. Ceea ce este valabil, cu deosebire, pentru demersul nostru din acest curs.

§ 5. *Ambiguitatea inerentă filozofării noastre aici și acum, așa cum transpare ea în atitudinea auditoriului și a profesorului*

În loc să se diminueze, ambiguitatea filozofiei devine din ce în ce mai acută atunci când eforturile noastre o vizează în chip explicit, așa cum se întâmplă în situația noastră de aici și de acum. Filozofia ca materie de predare, ca materie de examen, ca disciplină în care se poate obține un doctorat la fel ca în altele. Pentru cei care studiază și predau filozofia, ea are aparența unei materii generale despre care se pot ține prelegeri. În mod corespunzător, atitudinea noastră este aceea de a audia sau nu prelegerea. În cazul din urmă, nu se mai întâmplă nimic, doar că ceva rămâne pur și simplu nefăcut. Căci la ce ne servește libertatea academică? Putem profita încă și mai mult, economisind cele zece mărci reprezentând taxa de înscriere. Această sumă este, într-adevăr, insuficientă pentru a ne cumpăra o pereche de schiuri, dar ar fi de ajuns pentru a ne procura o pereche decentă de bețe de schi ce ar putea fi, la urma urmei, mult mai importante decât prelegerea de filozofie. Căci cine știe, aceasta ar putea să fie numai o aparență.

Însă este posibil și ca noi să fi ratat o oportunitate esențială. Straniu [18]
este că nu observăm defel acest lucru și că probabil nu-l vom observa niciodată; nimic special nu ni se întâmplă atunci când trecem pe lângă o astfel de oportunitate, și straniu este totodată că aici, pe culoarele universității, putem ține discursuri la fel de importante ca și ceilalți care audiază cursuri de filozofie și chiar îl citează pe Heidegger. Însă, dacă nu trecem mai departe, ci alegem să audiem prelegerea, este suspendată în acest fel ambiguitatea? S-a schimbat în mod evident ceva? Nu stă fiecare la locul lui ascultând la fel de interesat sau la fel de plictisit? Suntem mai buni decât colegul nostru pentru că înțelegem mai repede, sau suntem doar mai îndemânatici și mai elocvenți, fiind poate, datorită unor seminarii la care am participat, ceva mai familiarizați decât alții cu terminologia folosită. Însă poate că tocmai în ciuda tuturor acestor lucruri ne lipsește ceva esențial, care se află, poate, chiar în posesia altcuiva, poate chiar a unei studente.

Noi suntem – dumneavoastră ca auditoriu – neîncetat împresurați și urmăriți de o esență ambiguă: filozofia. Însă la fel este și profesorul – ce nu poate el demonstra, prin ce pădure de concepte și terminologii nu se poate plimba, punând în joc o întreagă aparatură științifică ce sfârșește

prin a îngrozi bietul auditoriu? Profesorul poate lăsa impresia că filozofia, ca știință absolută, a văzut pentru întâia oară lumina zilei datorită lui. Câte nu poate el înșira, folosindu-se de cele mai moderne sloganuri despre situația globală, despre spiritul și viitorul Europei, despre epoca viitoare și despre noul Ev Mediu! Cu ce neîntrecută seriozitate poate vorbi despre situația universității și despre funcționarea ei; sau se poate întreba: „ce este omul – o tranziție sau o ofensă adusă zeilor?" Este el oare un comediant – cine ar putea ști? Căci, dacă nu ar fi un comediant, în ce situație contradictorie s-ar afla el de la bun început, de vreme ce filozofia este o vorbire ultimă, ceva extrem, prin care omul se individualizează în *Da-*
[19] *sein*-ul său, în vreme ce profesorul se adresează unor mase de oameni! Dacă el este într-adevăr cineva care filozofează, atunci de ce părăsește singurătatea pentru a ieși în piața publică în postura de profesor? Dar, mai presus de toate, cât de periculoasă este această poziție ambiguă pe care trebuie să și-o asume chiar de la început!

Ne adresăm oare pur și simplu mulțimii sau – la o privire mai atentă – o persuadăm în temeiul unei autorități care ne lipsește cu totul, dar care, din cauze variate, se răsfrânge în diverse forme, chiar și împotriva voinței noastre? Pe ce se întemeiază această autoritate la care facem apel în mod tacit pentru a persuada mulțimea? Ea nu se întemeiază nici în aceea că am fi fost desemnați de o putere mai înaltă și nici în aceea că suntem mai înțelepți și mai inteligenți decât alții, ci numai în faptul că nu suntem înțeleși. Această îndoielnică autoritate funcționează însă numai atâta timp cât nu suntem înțeleși. Când ne facem însă înțeleși, devine evident dacă filozofăm sau nu. Dacă nu filozofăm, atunci această autoritate se năruie de la sine. Dar dacă filozofăm, atunci ea va fi lipsit cu totul de la bun început. Abia atunci devine limpede faptul că filozofarea ține, în mod fundamental, de ceea ce este propriu fiecărui om în parte și că anumiți oameni pot numai sau trebuie să aibă acest straniu destin de a oferi celorlalți un impuls, trezind astfel în ei filozofarea. Profesorul nu este așadar străin de această ambiguitate, ci chiar și numai faptul că el se prezintă ca atare în fața celorlalți pune în joc o anumită aparență. Astfel, orice prelegere filozofică – fie ea filozofare sau nu – debutează ambiguu, într-un sens care le este străin științelor.

Împotriva tuturor celor spuse cu privire la ambiguitatea filozofării în general și a filozofării noastre în special, se poate aduce următorul argument: sigur că, *de facto*, poate fi întotdeauna în joc o anumită aparență,

o lipsă de autenticitate [*Unechtheit*], o influență autoritară nejustificată, însă în cele din urmă – și cu precădere – totul poate fi hotărât pe temeiul pur obiectiv al demonstrației. Individul are trecere numai în măsura în [20]
care aduce argumente [*Beweisgründe*], determinându-i pe ceilalți, prin intermediul celor demonstrate, să fie de acord. În fond, ce a rămas nedemonstrat în filozofie și ce nu a fost prezentat ca fiind demonstrat? Și totuși! Cum stau lucrurile în privința demonstrării? Ce este, de fapt, demonstrabil? Poate că ceea ce este demonstrabil este întotdeauna în mod esențial irelevant. Poate că ceea ce este demonstrabil – și, prin urmare, ceea ce trebuie demonstrat – este, în definitiv, aproape lipsit de valoare. Dar dacă filozofarea vizează ceva esențial, este oare posibil ca acest lucru esențial – și se vede bine că el trebuie să fie astfel – să fie deopotrivă ceva nedemonstrabil? Îi este oare permis filozofiei să se miște în sfera afirmațiilor arbitrare? Avem oare dreptul să concepem filozofarea după calapodul lui ori-ori: „demonstrabil" ori „nedemonstrabil"? Cum stau atunci lucrurile în general în privința adevărului filozofiei? Este adevărul propriu filozofiei ceva precum evidența unei propoziții științifice, sau este el ceva în mod fundamental diferit? Atingem astfel întrebarea privitoare la cea mai intimă ambiguitate a filozofării.

§ 6. *Adevărul filozofiei și ambiguitatea lui*

Prin considerațiile preliminare de până acum am obținut, într-un chip provizoriu, o caracterizare a metafizicii drept gândire atotcuprinzătoare, drept interogare care vizează întregul prin fiecare întrebare, și nu doar prin rezultatele sale. Fiecare întrebare ce vizează întregul îl cuprinde în sine pe cel care întreabă, îl pune pe aceasta sub semnul întrebării din perspectiva întregului. Am încercat să caracterizăm întregul dintr-o perspectivă care pare a fi una psihologică, de vreme ce am vorbit despre ambiguitatea filozofării. Până acum am discutat această ambiguitate a filozofiei urmărind două direcții: în primul rând ambiguitatea filozofării *în general*, iar în al doilea rând ambiguitatea filozofării *noastre, aici și acum*. Ambiguitatea filozofiei în genere presupune faptul că ea se prezintă drept [21]
știință și drept viziune despre lume, fără să fie nici una, nici cealaltă. Ea ne aduce într-o stare de incertitudine în care nu mai știm dacă filozofia este sau nu știință și viziune despre lume.

Această ambiguitate generică se acutizează însă exact atunci când îndrăznim să prezentăm ceva în mod explicit ca filozofie. Aparența nu este atunci îndepărtată, ci, dimpotrivă, ea devine și mai acută. Această aparență, care vă privește atât pe voi, cei care ascultați prelegerea, cât și pe mine, este o aparență într-un sens dublu, una care nu poate fi îndepărtată în nici un fel, având temeiuri pe care urmează să le discutăm. Ea este mult mai stăruitoare și mai periculoasă pentru profesor, căci el vorbește întotdeauna cu o anumită autoritate, care nu este una pe care și-o arogă și care are asupra altora efectul aparte, greu de înțeles, de a-i persuada. Caracterul periculos al acestei persuadări devine însă numai rareori vizibil. Acest caracter persuasiv – care este propriu oricărei prelegeri de filozofie – nu ar dispărea nici măcar dacă ar fi impusă exigența ca totul să fie întemeiat pe argumente și să fie decis numai la nivelul celor demonstrate. Presupoziția că, în cele din urmă, ambiguitatea ar putea fi în principiu depășită dacă ne limităm la ceea ce poate fi demonstrat se întemeiază, la rându-i, pe o presupoziție și mai adâncă: aceea că demonstrabilul este esențial chiar și în filozofie. Dar probabil că această presupoziție este eronată, poate că este demonstrabil numai ceea ce, în esență, este lipsit de însemnătate și poate că tot ceea ce trebuie ca mai întâi să fie demonstrat nu are în sine nici o valoare.

Astfel, această ultimă încercare de a depăși ambiguitatea limitându-ne la ceea ce poate fi demonstrat ne-a făcut să ne întrebăm care este caracterul adevărului și al cunoașterii filozofice, determinându-ne să ne punem întrebarea dacă se poate într-adevăr vorbi aici despre demonstrabilitate.

Nu vom discuta deocamdată faptul aparte că întrebarea privitoare la adevărul filozofic a fost rareori pusă, și atunci numai într-o manieră vădit
[22] provizorie. Nu este o întâmplare că lucrurile stau așa, ci acest fapt își are temeiul în însăși ambiguitatea filozofiei. În ce măsură? Ambiguitatea filozofiei induce omul în eroarea de a considera simțul comun, în caracterul său chibzuit, drept un aliat și un îndrumător al filozofiei, unul care indică însă într-un mod la fel de ambiguu felul în care ar trebui privite filozofia și adevărul său.

Am spus mai devreme că filozofia este o vorbire și o con-vorbire cu un caracter ultim și extrem. Faptul că filozofia este de așa natură nu este străin nici conștiinței cotidiene, chiar dacă ea confundă această cunoaștere cu o viziune despre lume și o știință absolută. În primă instanță, filozofia se dă drept ceva ce se adresează oricui, fiind pe înțelesul tuturor, iar apoi drept ceva ultim și suprem.

a) Filozofia se înfățișează drept ceva ce se adresează oricui și este pe înțelesul tuturor

Filozofia nu este privilegiul unui singur om, ci este ceva ce se adresează oricui. Iar acest lucru probabil că nu trebuie pus la îndoială. Însă, pornind de aici, conștiința generală ajunge în mod tacit la concluzia că ceea ce se adresează [*angeht*] oricui trebuie să fie și *imediat* accesibil oricui; „imediat accesibil", adică în mod nemijlocit clar; „în mod nemijlocit" – adică în situația concretă în care se află fiecare, fără să fie nevoie de vreun efort suplimentar din partea simțului comun, clar și chibzuit. Lucrurile care sunt de așa manieră pe înțelesul tuturor sunt însă – după cum știe oricine – enunțuri precum „2 ori 2 egal 4", adică orice poate fi calculat, orice nu se află în afara domeniului de calcul accesibil tuturor, care nu cuprinde decât ceea ce este imediat calculabil de către oricine. Calculul este ceva ce poate fi înțeles plecând de la afirmații precum „2 ori 2 egal 4". Pentru a înțelege astfel de lucruri, nu trebuie să facem apel decât într-o mică măsură sau chiar deloc la substanța umană [*menschliche Substanz*]. Înțelegem astfel de adevăruri, care sunt ale tuturor, fără să punem vreun moment în joc esența noastră umană, cu tot ceea ce o caracterizează în mod fundamental. Eu înțeleg acest lucru, orice om îl înțelege, fie că este un învățat [23]
sau un muncitor, un om de onoare sau un răufăcător, fie că este împăcat cu sine sau agitat, rătăcit și împotmolit în diverse lucruri. Filozofia se adresează oricui, fiind așadar pentru oricine, așa cum fiecare o gândește în mod imediat. Și tocmai pentru că se adresează fiecăruia, tocmai de aceea adevărul filozofic trebuie, potrivit criteriului cotidian, să fie pe înțelesul tuturor. Acest lucru implică în chip nemijlocit ideea că *ceea ce* este pe înțelesul tuturor cuprinde în sine *maniera* și *felul în care* este înțeles de fiecare. Ceea ce este pe înțelesul tuturor e criteriul în funcție de care se stabilește ceea ce poate fi adevărat în general, cum trebuie să arate un adevăr ca atare, iar apoi cum trebuie să arate un adevăr filozofic.

b) Filozofia se înfățișează ca ceva ultim și suprem

α) Adevărul filozofic sub aparența sa de adevăr absolut cert

Filozofia este ceva ultim și suprem. Fiecare ar trebui să aibă și să poată avea *în mod ferm în posesia sa* tocmai acest adevăr. Fiind ceva suprem, filozofia trebuie să fie și ceva sigur în cea mai mare măsură – fapt evident

pentru oricine. Trebuie să fie ceva sigur, dincolo de orice dubiu. Ceva ce este pe înțelesul tuturor fără să necesite vreun efort trebuie să aibă *certitudinea supremă*. Și, într-adevăr, ceea ce este tuturor accesibil în mod nemijlocit, de pildă faptul că 2 înmulțit cu 2 fac 4, este ceva ce ne este cunoscut în forma sa extremă drept cunoaștere matematică. Aceasta este forma supremă, cea mai riguroasă și cea mai certă de cunoaștere, și oricine știe cât se poate de bine asta. Ideea și criteriul adevărului filozofic s-ar naște astfel din ceea ce este și din ceea ce ar trebui să fie filozofarea. În plus de asta, ne este cunoscut că Platon, căruia ne-ar veni foarte greu să-i refuzăm carisma filozofului, a cerut ca, la intrarea în Academie, să fie inscripționate următoarele cuvinte: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω: să nu intre aici cel ce nu e inițiat în geometrie, în cunoașterea matematică. Ce
[24] altceva voia oare Descartes, care a determinat poziția fundamentală a filozofiei moderne, decât să confere adevărului filozofic caracterul celui matematic și să smulgă umanitatea din îndoială și confuzie? De la Leibniz ne-au fost transmise cuvintele: *Sans les Mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique* („Fără matematică nu se poate pătrunde până la temeiul metafizicii"). Aceasta este, evident, cea mai profundă și mai cuprinzătoare confirmare a ceea ce este propus automat drept adevăr absolut în filozofie.

Însă dacă este limpede ca lumina zilei că adevărul filozofic este un adevăr absolut cert, de ce tocmai această străduanie a filozofiei rămâne mereu fără succes? Oare nu asistăm în mod constant, în întreaga istorie a filozofiei, la o serie nesfârșită de catastrofe prin raport cu această străduanie a cărei miză sunt adevărul și certitudinea absolute? Gânditori precum Aristotel, Descartes, Leibniz și Hegel trebuie să accepte că pot fi contrazișI de un doctorand. Aceste catastrofe sunt într-atât de catastrofale încât cei cărora li se întâmplă nici nu observă măcar acest lucru.

Nu ar trebui oare ca, în urma experiențelor de până acum ale filozofiei ca știință absolută, să ajungem la concluzia că trebuie să renunțăm odată pentru totdeauna la acest țel? Împotriva acestei concluzii se poate aduce, în primă instanță, contraargumentul că, deși două milenii și jumătate de istorie a filozofiei occidentale reprezintă o perioadă considerabilă de timp, această perioadă nu este totuși suficientă pentru a putea trage această concluzie în privința tuturor secolelor viitoare. Apoi s-ar putea obiecta și că, în principiu, nu putem trage o concluzie și nu putem da un astfel de verdict în privința viitorului filozofiei, ținând seama numai de trecut;

posibilitatea ca filozofia să reușească totuși, până la urmă, să-și atingă țelul trebuie să rămână, în principiu, deschisă.

În privința celor două obiecții trebuie să fie spus că nu negăm filozofiei caracterul de știință absolută pentru că n-a atins încă acest statut, ci pentru că această idee despre esența filozofiei îi este atribuită pe temeiul ambiguităţii ei și pentru că ideea în discuție minează însăși nucleul esenței filozofiei. Tocmai de aceea am indicat schematic proveniența acestei idei. Ce înseamnă a impune filozofiei cunoașterea matematică drept criteriu al cunoașterii și drept ideal de adevăr? Nu înseamnă nimic mai puțin decât a face din cunoașterea prin excelență neangajată și cea mai vidă, potrivit conținutului său, criteriul pentru cea mai angajată și mai deplină cunoaștere, adică pentru cunoașterea care vizează întregul. Tocmai de aceea nu trebuie să lăsăm deschisă posibilitatea ca filozofia să reușească totuși cândva, în așa-zisa ei încercare de a deveni știință absolută, căci această posibilitate nu este în nici un caz o posibilitate proprie filozofiei. [25]

Dacă respingem dintru început această legătură între cunoașterea matematică și cea filozofică, o facem pentru că această cunoaștere matematică este în sine, potrivit conținutului ei, cea mai vidă cunoaștere care poate fi concepută – deși, obiectiv, ea cuprinde o mare bogăție –, fiind astfel, în același timp, cea mai neangajată cunoaștere care poate fi dobândită de om. Tocmai de aceea ne confruntăm cu faptul straniu că încă de la vârsta de 17 ani matematicienii pot face mari descoperiri. Cunoștințele matematice nu trebuie să se nască, în mod necesar, din substanța intimă a omului. Această cunoaștere absolut vidă și cea mai puțin angajată – cunoașterea matematică – nu poate fi transformată în criteriu pentru cea mai deplină și mai angajată formă de cunoaștere care poate fi concepută, și anume cunoașterea filozofică. Acesta este adevăratul temei – schițat numai deocamdată – pentru care cunoașterea matematică nu poate fi propusă ca ideal al cunoașterii filozofice.

β) Lipsa de temei și caracterul neconstrângător al argumentului contradicției formale. Strânsa legătură dintre adevărul filozofiei și destinul *Dasein*-ului

Dacă răspundem obiecțiilor în această manieră și menținem afirmația potrivit căreia, pe scurt spus, cunoașterea filozofică nu este de felul cunoașterii matematice în sens larg și nu are caracterul de certitudine absolută specific acesteia, nu ne găsim oare amenințați de o altă *obiecție, mult mai* [26]

radicală, care subminează întreaga discuție de până acum? Oare nu ne poate replica fără dificultate oricine: oprește-te – spui mereu, pe un ton hotărât, că filozofia nu este știință, că nu este o cunoaștere absolut certă. Însă tocmai faptul că nu este o cunoaștere absolut certă trebuie totuși să fie absolut cert, iar această afirmație cu un caracter absolut cert este făcută într-o prelegere filozofică. Avem aici întreaga sofistică a acestei conduite neștiințifice. A afirma că nu există certitudine absolută prin apel la certitudine absolută este, în mod clar, cea mai iscusită metodă care poate fi concepută, însă una care nu are totuși viață lungă. Căci cum ar putea ea să răspundă obiecției formulate mai devreme?

Dat fiind că acest argument folosit aici împotriva noastră nu este unul de dată recentă, ci a fost reiterat mereu, trebuie să-l păstrăm pe de-a-ntregul în minte și să-l surprindem în transparența sa formală. Este oare el convingător? Argumentul care spune că este contradictoriu să afirmi cu certitudine absolută că nu există certitudine absolută este autocontradictoriu. Căci, potrivit lui, există cel puțin *o* certitudine, anume că nu există nici o certitudine. Argumentul este, așadar, pe cât de convingător, pe atât de uzat; atât de uzat, încât a fost întotdeauna ineficient. Nu poate fi o simplă întâmplare faptul că acest argument aparent imbatabil este totuși
[27] neconvingător. Nu vrem să facem însă apel încă o dată la ineficacitatea acestui argument de-a lungul istoriei, ci ne vom opri asupra a două aspecte.

În primul rând, tocmai pentru că acest argument este oricând atât de ușor de invocat, el nu are, în esență, nici o greutate. Este complet lipsit de temei și nu ne obligă la nimic. Potrivit conținutului său, el nu are nici o legătură cu filozofia, e o argumentare formală care-l forțează pe oricine o enunță să cadă în autocontradicție. Dacă acest argument ar avea forța de convingere și greutatea așteptate în astfel de circumstanțe, atunci ar trebui să se dovedească mai întâi – cel puțin pentru cei care vor să întemeieze totul într-o astfel de certitudine și au nevoie de asemenea dovezi certe – că acest artificiu lipsit de temei prin care se invocă o autocontradicție formală este, în sine, potrivit pentru a susține și determina filozofia în privința esenței sale, a caracterului său ultim și în întregul ei. Această dovadă nu doar că nu a fost adusă până acum, dar necesitatea unei astfel de dovezi nici măcar nu a fost recunoscută și cu atât mai puțin înțeleasă ca atare de cei care invocă un astfel de argument.

În al doilea rând, acest argument care încearcă să infirme propoziția noastră potrivit căreia filozofia nu e o știință, iar certitudinea ei nu este

una absolută, cade alături. Nu afirmăm – și nu o vom face niciodată – că este absolut cert faptul că filozofia nu este o știință. De ce păstrăm această incertitudine? Cumva pentru că vrem să lăsăm totuși deschisă posibilitatea ca filozofia să fie totuși o știință? În nici un caz, ci pentru că nu suntem și nu putem fi absolut siguri că toate acele discuții sunt, într-adevăr, filozofie. Dacă însă, în acest sens, nu suntem siguri de ceea ce facem, cum am putea să atribuim o certitudine absolută acestui fapt? *Suntem nesiguri în privința filozofării*. Oare n-ar putea filozofia să-și afle certitudinea intrinsecă și absolută tocmai în asta? Nu, căci faptul că suntem nesiguri în privința [28] filozofării nu este o caracteristică întâmplătoare a filozofiei în raport cu noi, ci ține de ea însăși, chiar dacă ea rămâne, de altfel, o activitate specific umană. Filozofia are sens numai ca activitate umană. *Adevărul ei este, în mod esențial, adevărul Dasein-ului uman*. Adevărul filozofării este înrădăcinat, într-o anumită măsură, în destinul *Dasein*-ului. Însă acest *Dasein* survine în spațiul libertății. Tot ce e posibilitate, schimbare sau stare actuală are un caracter obscur. *Dasein*-ul se află în fața unor posibilități pe care nu le anticipează. Este supus unei schimbări pe care nu o cunoaște. Se află mereu într-o situație pe care nu o controlează. Tot ceea ce ține de existența *Dasein*-ului ține în aceeași măsură, în mod esențial, de adevărul filozofiei. Când spunem aceste lucruri, nu pretindem că le-am ști cu absolută certitudine și nici că ele ar avea un anume grad de probabilitate – concept ce nu este decât opusul unei presupuse certitudini absolute. Știm toate aceste lucruri potrivit unei cunoașteri de un alt fel, care e ca o plutire între certitudine și incertitudine – o cunoaștere la care ne ridicăm abia datorită filozofării. Căci dacă nu facem decât să formulăm lucrurile în acest mod, apare din nou iluzia că enunțăm propoziții apodictice, care nu ne implică cu nimic. Iluzia dispare atunci când transformăm conținutul.

Însă, dat fiind că noi înșine nu știm dacă filozofăm sau nu, oare nu începe atunci totul să se clatine? Întocmai. Totul trebuie să înceapă să se clatine. Nici nu putem cere altceva de la noi. Acest lucru nu ne-ar fi permis decât dacă am fi siguri că noi – fiecare dintre noi – am fi zei sau Dumnezeu. Atunci și filozofia ar deveni cu totul inutilă, și cu atât mai mult discuțiile noastre despre ea. Căci Dumnezeu nu filozofează, dacă filozofia ca iubire de..., ca dor de a fi acasă – potrivit numelui său – trebuie să se mențină în neant, în finitudine. Filozofia este opusul tuturor formelor de liniștire sau asigurare. Este vâltoarea în care e atras omul, singura [29] lui cale pentru a înțelege *Dasein*-ul dincolo de orice fantasmagorii. Tocmai

pentru că adevărul unei astfel de înțelegeri este unul ultim și extrem, el rămâne mereu în vecinătatea amenințătoare a celei mai mari incertitudini. Nici un cunoscător nu se află în mod necesar, clipă de clipă, la doar un pas de a cădea în eroare, așa cum se află cel care filozofează. Cine n-a înțeles acest lucru n-a bănuit încă niciodată ce înseamnă filozofarea. Ceea ce este ultim și extrem este în același timp ceea ce este cel mai primejdios și cel mai nesigur, adăugându-se faptul că acest lucru ultim și extrem ar trebui, de fapt, să fie lucrul cel mai cert, acel lucru de la sine înțeles pentru fiecare; iar filozofia însăși își face apariția tocmai sub această iluzie. Exaltând ideea de filozofie ca o cunoaștere absolută uităm, de obicei, această vecinătate primejdioasă în care stă filozofarea. Poate că amintirea ei revine ulterior, într-o stare de perplexitate, fără a deveni însă hotărâtoare pentru actul filozofării. Tocmai de aceea poziția fundamentală autentică, corespunzând acestei ambiguități intrinseci a adevărului filozofic, ajunge numai rareori la suprafață. Această disponibilitate elementară pentru caracterul primejdios al filozofiei ne este deocamdată absolut străină. Și pentru că este necunoscută – dar mai ales inactuală – se ajunge atât de rar sau chiar niciodată la un dialog filozofic între cei care își ocupă timpul cu filozofia, fără să filozofeze însă. Atâta vreme cât această disponibilitate elementară față de caracterul primejdios intrinsec al filozofiei lipsește, nu va avea niciodată loc o confruntare filozofică, oricât de multe articole se vor confrunta unele cu altele prin jurnalele de specialitate. Toți încearcă să-și demonstreze unii altora propriile adevăruri și uită astfel singura adevărată și cea mai dificilă sarcină, aceea de a-ți supune propriul *Dasein*, și pe cel al altora, unei interogații fertile.

γ) Ambiguitatea poziției critice la Descartes și în filozofia modernă

[30] Nu este întâmplător că, odată cu apariția tendinței acute și explicite de a ridica filozofia la rang de știință absolută – tendință ce ia naștere odată cu Descartes –, își face simțită într-un mod distinct prezența și o ambiguitate aparte a filozofiei. La Descartes există tendința fundamentală de a transforma filozofia într-o cunoaștere absolută. Însă tocmai la el asistăm la un lucru demn de luat în seamă. Filozofia începe, pentru el, cu *îndoiala* și pare că totul urmează să fie pus sub semnul întrebării. Însă doar pare a fi așa. *Dasein*-ul, eul (ego-ul) nu este pus sub semnul întrebării. Această aparență și ambiguitate a unei poziții critice străbate întreaga

filozofie modernă până în timpurile cele mai recente. Poziția în cauză este, în cel mai bun caz, una critică din punctul de vedere științific, însă nu și dintr-o perspectivă filozofică. Se pune de fiecare dată sub semnul întrebării – sau, încă și mai puțin, rămâne o chestiune deschisă, care nu este investigată mai departe – numai cunoașterea sau conștientizarea lucrurilor, obiectelor sau altor subiecte, iar aceasta numai pentru a consolida certitudinea deja anticipată – *însă D a s e i n-ul însuși nu este niciodată pus sub semnul întrebării.* O poziție carteziană fundamentală în filozofie este principial incapabilă să pună sub semnul întrebării *Dasein*-ul uman, căci în acest fel s-ar submina pe sine în sensul său cel mai propriu chiar de la bun început. Filozofia carteziană, și deodată cu ea întreaga filozofare modernă de la Descartes încoace, nu pune absolut nimic la îndoială. Din contră, poziția carteziană fundamentală știe deja dinainte – sau cel puțin crede că știe – că totul poate fi demonstrat și întemeiat în mod strict și cu rigoare absolută. Pentru a demonstra acest lucru, filozofia carteziană adoptă o poziție critică ce nu-și ia nici un fel de angajamente și care nu se expune nici unui pericol – este atât de critică, încât se asigură dinainte că nu i se poate întâmpla, așa-zicând, absolut nimic. În cele ce urmează vom ajunge să înțelegem de ce lucrurile stau în felul acesta. Iar atâta timp cât ne rapor- [31]
tăm la noi și la lucruri în această manieră, ne aflăm în afara filozofiei.

§ 7. *Confruntarea dintre filozofare și ambiguitatea insurmontabilă a esenței sale. Caracterul de sine stătător al filozofării, ca eveniment fundamental ce survine în D a s e i n*

Faptul că am întrevăzut multipla ambiguitate a filozofării ne descurajează și trădează, în fond, întreaga sterilitate a unei astfel de activități. Ar fi o neînțelegere dacă am vrea să atenuăm cât de puțin această impresie de zădărnicie a filozofării sau să ne împăcăm cu ea în chip retrospectiv, arătând că, până la urmă, lucrurile nu stau chiar atât de rău și că filozofiei îi revin multe merite în istoria umanității și așa mai departe. Dar asta nu-i decât o vorbărie care ne îndepărtează de filozofie. Spaima în fața acestei zădărnicii trebuie mai curând menținută și înfruntată. Căci tocmai în ea se manifestă un aspect esențial al oricărei înțelegeri filozofice. Tocmai în ea se manifestă un aspect esențial al oricărei înțelegeri filozofice de ordin conceptual: acela că un concept [*Begriff*] filozofic este un *atac* [*Angriff*]

la adresa omului – a omului în întregul său chiar – smuls din cotidianitate și condus înapoi, către temeiul lucrurilor. Atacatorul nu este însă omul, subiectul îndoielnic al vieții cotidiene și al extazului cunoașterii, ci *Da-sein-ul din om este cel care își îndreaptă atacul, în actul filozofării, asupra omului*. Omul este astfel atacat și copleșit [*ergriffen*] în adâncul esenței sale, atacat de faptul că „este ceea ce este", fiind astfel inclus în orice interogație. Acest fapt de a fi inclus în orice interogație nu este însă ceva de felul unei sfieli fericite, ci este o luptă cu ambiguitatea insurmontabilă a oricărei interogații ce privește ființa.

A vedea însă în filozofare o activitate disperată care s-ar consuma pe
[32] sine, ceva sumbru, morocănos și „pesimist", îndreptat spre tot ce e întunecat și negativ, ar fi la fel de greșit. Ar fi greșit să privim filozofia în acest fel nu doar pentru că alături de aceste presupuse umbre are și părțile sale însorite, ci pentru că această apreciere a filozofării nu se naște din ea însăși, ci îi este cu totul străină. Această concepție asupra filozofării – și chiar propria noastră încercare de a înțelege ce e filozofia – este una asupra căreia autorii contemporani ai diferitelor viziuni despre lume sau direcții filozofice au căzut de acord împreună cu discipolii lor.

Însă acest mod de a înțelege filozofarea, departe de a fi de dată recentă, se naște din mediul perfect transparent în sine al omului de rând și al convingerilor după care se ghidează acesta: măsura pentru ceea ce este esențial este dată, pentru el, de ceea ce e normal, iar pentru ceea ce este adevărat, de ceea ce este comun la nivel mediu (eterna mediocritate) și, de aceea, general-valabil. Acest om de rând ia micile sale plăceri drept etalon pentru ceea ce ar trebui să fie bucuria. Acest om de rând ia temerile sale triviale drept etalon pentru ceea ce ar trebui să fie oroarea și angoasa. Acest om de rând ia confortul său îmbelșugat drept etalon pentru ceea ce ar putea să însemne siguranța sau incertitudinea. Ar fi trebuit cel puțin acum să devină problematic dacă filozofarea, ca vorbire și con-vorbire cu caracter ultim și extrem, poate fi târâtă în fața acestui judecător, și dacă noi vrem să ne fie dictată de către acesta poziția pe care ar trebui să o avem față de filozofare; ori dacă nu cumva suntem hotărâți să încercăm altceva, sau, altfel spus, dacă suntem gata să ne privim în ochi pe noi înșine, în ființa noastră de oameni. Căci este oare atât de sigur că interpretarea *Dasein*-ului uman în vigoare astăzi – potrivit căreia, de exemplu, filozofia este un așa-numit bun cultural alături de altele, poate chiar o știință, ceva ce trebuie cultivat – este cea mai rafinată? Cine ne garantează că, potrivit

acestei înțelegeri de sine în vigoare astăzi, omul nu și-a făcut un zeu din această mediocritate a sa?

Am încercat până acum să surprindem filozofarea însăși – chiar dacă [33] numai într-o manieră provizorie – evitând căile ocolitoare menționate la început. Am făcut acest lucru în două feluri. Am lămurit, mai întâi, interogarea filozofică pornind de la o explicitare a unui vorbe a lui Novalis, potrivit căruia filozofarea este o nevoie de a fi pretutindeni acasă. Apoi am caracterizat ambiguitatea proprie filozofiei. Din toate acestea am tras concluzia că filozofia este ceva de sine stătător. N-o putem privi nici ca pe o știință în rând cu altele, nici ca pe ceva la care ajungem numai atunci când chestionăm științele în privința fundamentului lor. Nu există filozofie pentru că există științe, ci invers: științele *pot* exista numai dacă și numai pentru că există filozofie. Însă întemeierea acestora, adică sarcina de a le oferi un temei, nu este nici singura și nici cea mai importantă sarcină a filozofiei. Ea străbate, mai degrabă, întregul vieții umane (a *Dasein*-ului), chiar și în absența științelor, și nu o face ca și când ar privi numai retrospectiv viața prezentă (*Dasein*-ul), ordonând-o și determinând-o potrivit unor concepte universale. Filozofarea însăși este, mai curând, un mod fundamental al *Da-sein*-ului. Filozofia este cea care – cel mai adesea în mod ascuns – face, ea mai întâi, ca *Da-sein*-ul să devină ceea ce poate fi. *Dasein*-ul în cauză nu știe însă niciodată ce *poate* deveni *Da-sein*-ul omului în diferitele epoci, ci posibilitățile sale se formează abia în *Da-sein* și numai prin el. Aceste posibilități aparțin însă *Dasein*-ului concret, adică confruntării cu ființarea în întregul ei, care cade în seama sa.

Filozofarea nu este o reflecție retrospectivă asupra naturii și culturii din jurul nostru și nici o căutare a unor posibilități și legi care să poată fi ulterior aplicate celor existente.

Toate acestea sunt doar perspective care fac din filozofie o ocupație și o activitate, chiar dacă una foarte rafinată. Filozofarea este, dimpotrivă, [34] ceva ce premerge oricărei preocupări, este survenirea fundamentală [*Grundgeschehen*] în *Dasein*, ceva de sine stătător și de altă natură decât orice fel de raportare față de ființare, în care ne situăm de obicei.

Filozofii antici știau deja acest lucru și trebuie să-l fi știut în clipa decisivă, a primelor începuturi. O vorbă a lui Heraclit care a ajuns până la noi sună astfel: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε

γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον[1]. „Dintre toți oamenii pe care i-am ascultat vorbind, nimeni n-a ajuns să recunoască faptul că a fi înțelept, σοφόν [filozofia], este ceva separat, rupt de tot restul." În latină, ceea ce este separat [*das Abgetrennte*] se numește *absolutum*, ceva ce se află la locul său propriu sau, mai exact, ceva ce-și constituie el însuși propriul său loc. Platon afirma odată, într-unul dintre marile sale dialoguri[2], că diferența dintre omul care filozofează și cel care nu filozofează este ca diferența dintre cel treaz (ὕπαρ) și cel adormit (ὄναρ). Desigur că omul care nu filozofează, ca și omul de știință, există, însă doarme; numai filozofarea este existența [*Dasein*] trează, fiind ceva absolut diferit față de tot restul, ceva întru totul de sine stătător. Hegel – pentru a numi un filozof dintr-o epocă mai recentă – definește filozofia ca lume pe dos. Ceea ce vrea să spună e că, față de ceea ce este normal pentru omul de rând, filozofia arată ca ceva răsturnat, fiind însă, în mod fundamental, orientarea proprie *Dasein*-ului însuși. Poate că aceasta nu vă este de ajuns ca dovadă bazată pe autoritatea cuiva, dar vă poate fi de ajuns ca indicație pentru aceea că nu inventez aici pur și simplu un concept de filozofie și că nu vă expun, în mod arbitrar, o opinie personală.

[35] Filozofia este ceva primordial [*Urtümlich*] și de sine stătător, însă tocmai de aceea nu este ceva izolat, ci, fiind ceva extrem și primordial, ea a cuprins deja totul, astfel încât orice întrebuințare a ei vine tardiv și pune în joc o neînțelegere.

La mijloc nu este nimic mai puțin decât recâștigarea acestei dimensiuni originare a survenirii în *Dasein*-ul care filozofează, pentru a „vedea" din nou lucrurile mai simplu, mai pregnant, mai solid.

---

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker / Fragmentele presocraticilor*, ed. W. Kranz, Berlin, 1934 și urm., ed. a V-a, vol. I, fragm. 108.

2. Platon, *Res Publica*, *Platonis Opera*, ed. I. Burnet, Oxford, 1902 și urm., vol. IV, 476 c și urm., 520 c, 533 c.

CAPITOLUL III

Ce justificare avem pentru a desemna interogarea atotcuprinzătoare privitoare la lume, finitudine și individualizare drept metafizică. Originea și istoria cuvântului „metafizică"

Conceptele filozofice, conceptele fundamentale ale metafizicii, s-au [36]
dovedit a fi concepte atotcuprinzătoare – atât în măsura în care, prin ele, este întotdeauna chestionat întregul, cât și în măsura în care acestea îl cuprind întotdeauna în interogație pe cel care le concepe. Am desemnat, de aceea, interogarea specifică metafizicii drept interogare atotcuprinzătoare. Faptul că de-a lungul acestor considerații am pus semnul egal între filozofie și metafizică, între gândire filozofică și gândire metafizică, este ceva ce v-a atras, poate, atenția. Căci, alături de „metafizică", filozofia cuprinde și „logică", „etică", „estetică", „filozofia naturii" și „filozofia istoriei". Cu ce drept concepem filozofarea ca atare drept gândire metafizică? De ce îi conferim disciplinei acesteia o asemenea preeminență față de toate celelalte?

Aceste discipline ale filozofiei, care ne sunt familiare sub denumirile de mai sus și a căror existență propriu-zisă nu este în nici un caz pe atât de inofensivă pentru destinul filozofării pe cât se pare, s-au născut dintr-o activitate didactică a filozofiei. Însă nu există nicidecum pericolul de a conferi în mod arbitrar o preeminență unei discipline a filozofiei (metafizica) față de toate celelalte, pentru că pe noi nu ne interesează acum deloc chestiunea disciplinelor. Intenția acestor observații preliminare este tocmai de a pune capăt reprezentării metafizicii ca o disciplină fixă.

Metafizica este interogare atotcuprinzătoare. Întrebări precum „ce este lumea?", „ce este finitudinea?", „ce este individualizarea?" se constituie ca o astfel de interogare atotcuprinzătoare.

[37] Cu de drept rezervăm însă pentru această interogare atotcuprinzătoare, astfel caracterizată, titulatura de metafizică? Întrebarea, care își are îndreptățirea ei, poate primi un răspuns numai printr-un scurt excurs asupra istoriei cuvântului și a semnificației sale. Am dobândit deja, acum, și o anumită înțelegere preliminară a filozofării, pe temeiul căreia putem face explicită semnificația tradițională a cuvântului „metafizică". Prin aceasta însă *nu extragem* esența filozofiei din cuvântul „metafizică", ci, dimpotrivă, *îi conferim acestuia pentru prima oară semnificația sa, pe temeiul înțelegerii pe care o avem despre filozofie.*

Dar atunci de ce continuăm să întrebuințăm cuvintele „metafizică" și „metafizic" pentru a desemna filozofarea ca interogare atotcuprinzătoare? Care este originea acestui termen și ce înseamnă el la origine?

Ar putea părea firesc și ar fi tentant ca, în introducerea unei prelegeri „despre" metafizică, să examinăm mai în detaliu istoria acestui cuvânt și a ceea ce desemnează el, să observăm transformările semnificației sale și să examinăm diferitele perspective asupra metafizicii. Ne abținem de la un asemenea demers, din rațiuni care au fost deja suficient discutate. Cu toate acestea, o scurtă trimitere la istoria cuvântului nu este numai posibilă acum, ci și indispensabilă. Vom încheia observațiile preliminare cu o discutare a conceptului și a cuvântului de „metafizică". Vom obține, la final, o lămurire generală a titlului prelegerii și a intenției noastre.

§ 8. *Cuvântul „metafizică". Semnificația cuvântului* φυσικά

Dacă ar fi să-l caracterizăm mai întâi în mod negativ, am putea spune că acest cuvânt, „metafizică", nu este un cuvânt originar. Prin cuvânt originar înțelegem un cuvânt care s-a format în urma unei experiențe umane origi-
[38] nare, ca *expresie* a acestei experiențe. Nu este necesar ca acest cuvânt originar să fi apărut într-un timp originar, ci poate fi de dată relativ recentă. Caracterul relativ recent al unui cuvânt originar nu este un argument împotriva considerării lui drept cuvânt originar. Termenul de metafizică însă, deși vrem să desemnăm prin el ceva autentic, nu este un cuvânt originar. El își are originea într-o expresie din limba greacă –care, descompusă, sună astfel: μετὰ τὰ φυσικά; sau, luată în întregime: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Vom lăsa deocamdată netradusă această expresie din care s-a născut, mai târziu, termenul de metafizică, observând numai că ea servește pentru a desemna filozofia.

a) Clarificarea cuvântului φυσικά. Φύσις în sensul de dominație [*Walten*] ce se constituie pe sine, proprie ființării în întregul ei

Vom începe clarificarea sintagmei discutate cu ultimul cuvânt menționat: φυσικά. Înăuntrul lui se ascunde φύσις, termen pe care îl traducem, de obicei, prin *natură*. Acest termen provine, la rându-i, din latinescul *natura* – *nasci*: a fi născut, a lua naștere, a crește. Aceasta este de altfel și semnificația fundamentală a termenilor grecești φύσις, φύειν. Φύσις semnifică „ceea ce crește“, „creșterea“, „ceea ce, în această creștere, crește prin el însuși“. Creșterea și dezvoltarea sunt înțelese aici în sensul lor cel mai larg și elementar, așa cum s-a ivit el în experiența originară a omului: creștere nu numai a plantelor și a animalelor, adică nașterea și dispariția lor, privite ca un simplu proces izolat, ci creștere ca survenire în mijlocul – și supusă în întregime – schimbării anotimpurilor, ciclului noapte–zi, peregrinajului astrelor, furtunii sau vremii bune, dezlănțuirii elementelor. Creșterea înseamnă toate acestea luate laolaltă.

Vom traduce aici φύσις într-un mod mai clar și mai apropiat de sensul avut inițial în vedere: nu atât prin creștere, cât prin „dominația ce se constituie pe sine, proprie ființării în întregul său“. Natura nu trebuie [39]
înțeleasă, bunăoară, numai în sensul restrâns de obiect al științelor naturii, nici în sensul larg, preștiințific, și nici în sens goethean. Această φύσις, această dominație proprie ființării în întregul ei este experimentată de om în același chip nemijlocit și nediferențiat în care el experimentează ceea ce ține de el și de semenii săi, care-i sunt în preajmă. Evenimentele pe care omul le experimentează pe cont propriu: procreație, naștere, copilărie, maturitate, îmbătrânire sau moarte nu sunt evenimente în sensul actual și restrâns de procese biologice specifice ale naturii, ci aparțin dominației universale proprie ființării, care cuprinde în sine deopotrivă destinul uman și istoria sa. Trebuie să înțelegem mai îndeaproape acest concept foarte larg de φύσις pentru a înțelege cuvântul în *acel* sens în care a fost folosit de filozofii antici cărora li s-a dat în mod eronat numele de „filozofi ai naturii“. Φύσις semnifică întreagă această dominație în care omul însuși este cuprins, dar asupra căreia el nu este stăpân, și care-l cuprinde și-l înconjoară tocmai pe el, omul, cel care s-a exprimat întotdeauna pe sine. Oricare ar fi măsura în care o înțelege – oricât de enigmatică și obscură i-ar apărea această dominație privită de aproape – el o

înțelege, o simte în apropierea sa, purtându-l și covârșindu-l prin ceea ce este: φύσις, ceea ce își exercită dominația, ființarea, întreaga ființare. Subliniez încă o dată că φύσις – înțeles drept această ființare în întregul ei – nu este avut în vedere în sensul modern, recent, de „natură" și nici ca un concept complementar celui de istorie, ci într-un sens mai originar decât ambele, care cuprinde atât conceptul de natură, cât și pe cel de istorie și care, într-o anumită măsură, include și ființarea divină.

b) Λόγος ca scoatere din ascundere a dominației proprii ființării în întregul ei

[40] Omul, în măsura în care există, s-a exprimat întotdeauna deja în privința φύσις-ului, în privința întregului care își exercită dominația și de care el însuși aparține, iar acest lucru nu se datorează și nu are drept miză, în primul rând, faptul că el discută în chip specific *despre* aceste lucruri, ci: a exista ca om înseamnă deja a da expresie acestei dominații. Ceea ce primește expresie este dominația proprie ființării care își exercită dominația, adică organizarea și structura, legea ființării însăși. Ceea ce este exprimat [*Ausgesprochene*] este ceea ce devine manifest în vorbire [*Sprechen*]. În greacă, „a vorbi" se spune λέγειν; dominația care a ajuns la expresie este λόγος-ul. Prin urmare, este important aici să ținem cont, încă de la început – după cum urmează să dovedim într-o manieră și mai clară – de faptul că a fi exprimat într-un fel sau într-altul ține de esența ființării care își exercită dominația, în măsura în care omul face parte din aceasta. Dacă concepem acest raport într-o manieră elementară și originară, se vădește că ceea ce este exprimat e deja cuprins în mod necesar în φύσις, în caz contrar neputând fi exprimat. Acest λόγος aparține φύσις-ului, adică dominației proprii ființării în întregul ei.

Se ridică astfel pentru noi întrebarea: ce produce acest λέγειν, această exprimare? Ce survine în λόγος? Este oare vorba numai despre faptul că ființarea în întregul ei este prinsă într-un cuvânt, este formulată, este adusă la cuvânt drept ceea ce este? Ce înseamnă „a aduce la cuvânt"? Sensul pe care grecii l-au atribuit încă de timpuriu termenului λέγειν – nu doar odată cu filozofia târzie, ci imediat ce au început să filozofeze –, un sens pe care l-au privit ca pe o funcție fundamentală a sa și care provine, așadar, din temeiul înțelegerii pe care acești gânditori o aveau asupra existenței, este acela de „a aduce la cuvânt". Acest sens îl putem desprinde cu o claritate incontestabilă din conceptul complementar, pe care cei mai vechi filozofi

îl opuneau deja conceptului de λέγειν. Dar care este opusul lui λέγειν? Faptul de „a nu lăsa să ajungă la cuvânt“? Cum înțeleg acest lucru grecii, adică tocmai cei care folosesc termenul de φύσις, lămurit mai devreme? Putem primi o indicație în această privință dacă luăm în discuție o vorbă a lui Heraclit, cel pe care l-am menționat mai devreme: ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει[1]. „Stăpânul al cărui oracol se află la Delphi nici nu vorbește, nici nu ascunde, ci face doar semn [dă de înțeles prin semne]“. Aici devine limpede că opu- [41]
sul conceptului de λέγειν, de „aducere la cuvânt“, este κρύπτειν, „a ține ascuns și a ține în ascundere“. Conceptul complementar a lui λέγειν este ascunderea [*Verbergen*]. Conceptul fundamental și semnificația fundamentală a lui λέγειν este „a scoate din ascundere“, *a dezascunde* [*Entbergen*]. Dezascunderea, „scoaterea din ascundere“, este evenimentul care survine în λόγος. În λόγος, dominația proprie ființării este scoasă din ascundere, devenind manifestă.

Pentru aceste trepte de gândire elementare și originare, λόγος-ul însuși este cel care devine manifest; iar λόγος-ul rezidă în dominația însăși. Dacă însă aceasta este smulsă din starea de ascundere prin λόγος, ea trebuie atunci să încerce cumva să se ascundă. Același lucru ni-l spune și Heraclit mai departe, fără a ne vorbi în mod explicit despre această corelație, așa cum iese în evidență dintr-un alt fragment care discută aceeași problemă: de ce φύσις-ul a fost în mod explicit scos din ascundere prin λόγος și smuls din starea de ascundere. Din colecția de fragmente rămase de la el face parte o frază izolată care, până astăzi, n-a fost înțeleasă, în profunzimea sa, de nimeni: φύσις… κρύπτεσθαι φιλεῖ[2]. „Dominația proprie lucrurilor are în sine tendința de a se ascunde.“ Se poate observa aici corelația cea mai profundă dintre ascundere și φύσις și, în același timp, corelația dintre φύσις și λόγος ca dezascundere.

c) Λόγος ca rostire [*Sagen*] a ceea ce este neascuns [*Unverborgene*] (ἀληθέα). Ἀλήθεια (adevărul) ca rapt, ca ceva ce trebuie smuls din starea de ascundere

Ce înseamnă de fapt a spune că λόγος-ul dezascunde, asta aflăm dintr-o altă vorbă a lui Heraclit: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα [42]

1. H. Diels, *op. cit.*, fragm. 93.
2. *Ibidem*, fragm. 123.

λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας[1]. „Cel mai înalt lucru care îi stă în putere omului este să reflecteze [asupra întregului], iar înțelepciunea [judecata cumpănită] înseamnă a spune și a face ceea ce este neascuns potrivit acestui caracter al său, în acord cu dominația proprie lucrurilor, dându-i ascultare". Se poate vedea astfel, în mod clar, raportul intim dintre conceptul opus, κρύπτειν, și ceea ce rostește λόγος-ul, ἀληθέα, neascunsul. De obicei, traducem acest cuvânt prin expresia noastră fadă: „ceea ce este adevărat". Cel mai înalt lucru care îi stă în putere omului este rostirea neascunsului și, deopotrivă, acțiunea κατὰ φύσιν, adică integrarea în și adaptarea la întreaga dominație și la destinul lumii în genere. Acțiunea κατὰ φύσιν se împlinește în acest fel: cel care se exprimă prin mijlocirea sa dă ascultare lucrurilor. Abia acum am dobândit înțelegerea contextului cel mai profund în care apare cuvântul originar φύσις în filozofia antică: φύσις, dominația proprie celor care își exercită dominația; λόγος, cuvântul care scoate această dominație din starea de ascundere. Tot ce se petrece în acest cuvânt ține de domeniul acelei σοφία, adică de cel al filozofilor. Cu alte cuvinte, filozofia este reflecția asupra dominației proprii ființării, asupra φύσις-ului, pentru a-l putea exprima prin intermediul λόγος-ului.

Trebuie să păstrăm în minte această corelație pe care am clarificat-o aici, mai ales pe cea dintre φύσις și λόγος, pentru a înțelege de ce mai târziu, atunci când va vorbi despre cei mai vechi filozofi greci, considerându-i premergători ai săi, Aristotel îi va numi φυσιολόγοι. Acești φυσιολόγοι nu sunt însă nici „fiziologi" în sensul actual al fiziologiei ca o ramură aparte a biologiei generale, care, spre deosebire de morfologie, se ocupă cu procesele specifice vieții, și nici filozofi ai naturii. Φυσιολόγοι este, mai curând, vechiul nume al interogării ce vizează ființarea în întregul ei, numele dat celor care se exprimă asupra φύσις-ului, asupra dominației proprii ființării în întregul ei, dându-i expresie, aducând-o în starea de dezascundere (adevăr). [43]

Vedem astfel care este semnificația conceptului de φύσις mai întâi prin raport la straniul și încă problematicul titlu τὰ μετὰ τὰ φυσικά, fără a fi însă deocamdată îndeajuns de pregătiți să determinăm cu exactitate ce conține titlul menționat mai devreme. Semnificația conceptului de φύσις a fost însă clarificată; și am dobândit, în același timp, o înțelegere a con-

1. *Ibidem*, fragm. 112.

textului în care se găsește conceptul de φύσις pentru grecii înșiși, înțelegere care nu ne va fi de mai puțin folos în tot ce va urma.

Cu toate acestea, în primă instanță s-ar putea spune că este de la sine înțeles faptul că exprimarea în privința ființării ar trebui să fie adevărată și că reflecția noastră ar trebui să se mențină în sfera adevărului. Însă nu e vorba aici nicidecum de faptul că exprimarea noastră ar trebui să fie adevărată, că orice enunț despre φύσις ar trebui să fie adevărat, și nu fals. Miza este, mai degrabă, aceea de a înțelege ce înseamnă aici „adevăr“ și cum a fost înțeles la început adevărul φύσις-ului de către greci. Iar acest lucru îl putem înțelege numai dacă ne familiarizăm cu sensul cuvântului grecesc ἀλήθεια, care nu poate fi însă în nici un caz înțeles numai prin simpla corelare a sa cu expresia germană. Cuvântul nostru german „adevăr“ este de aceeași factură cu termeni precum „frumusețe“, „perfecțiune“, și altele asemenea. Cuvântul grecesc ἀ-λήθεια, ne-ascundere, corespunde însă, potrivit alcătuirii sale, cuvintelor germane „ne-vinovăție“ sau „ne-sfârșire“: ceva care nu este vinovat sau care nu are sfârșit. În mod corespunzător, ἀληθέα înseamnă „ceea ce nu este ascuns“. Grecii surprind așadar ceva negativ în esența cea mai intimă a adevărului, ceva care în germană îi corespunde prefixului „ne-“. În lingvistică, acest α, alfa, poartă numele de alfa privativ. El exprimă faptul că termenului în fața căruia este așezat îi lipsește ceva. Într-adevăr, ființarea este smulsă din starea de ascundere. Adevărul este înțeles de greci ca rapt, ca ceva care trebuie smuls din starea de ascundere, printr-o confruntare în care φύσις-ul tinde, prin excelență, să se ascundă. Adevărul este confruntarea cea mai profundă a ființei umane cu întregul ființării însăși. Iar asta nu are nimic de-a face cu [44]
preocuparea de a demonstra propoziții, stând la masa de scris.

Φύσις intră în relație cu λόγος-ul și cu ἀλήθεια, în sensul de dezascundere, pentru a fi obținută σοφία. Această semnificație originară a expresiei grecești pentru adevăr nu este atât de lipsită de consecințe cum s-a crezut până acum și cum se crede în continuare. Adevărul însuși este un rapt, nu este pur și simplu prezent și necesită, ca dezascundere, angajamentul total al omului. Adevărul este înrădăcinat, laolaltă cu altele, în destinul *Dasein*-ului uman. El însuși este ceva ascuns și, ca atare, este ceea ce este mai înalt. De aceea Heraclit spune: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων[1]. „Mai înaltă și mai puternică decât tot ceea ce se află la vedere în chip fățiș

1. *Ibidem*, fragm. 54.

este armonia care nu se arată (care este ascunsă)." Aceasta înseamnă că ceea ce ascunde φύσις-ul este tocmai propriul său, care nu se află la vedere. Faptul că în perioada următoare – până la Aristotel chiar – funcția λόγος-ului se vădește din ce în ce mai clar a fi aceea de ἀποφαίνεσθαι ține tocmai de acest context. Ceea ce revine la a spune că λόγος-ul are sarcina de a constrânge să se arate pe sine și de a face manifest ceea ce este ἀφανής, ceea ce se ascunde și nu se arată (ceea ce nu se arată pe sine).

Conceptul grecesc de adevăr, așa cum e prezentat aici, ne dezvăluie o relație dintre cele mai profunde între dominația proprie ființării și starea sa de ascundere, pe de o parte, și omul care, ca atare, și în măsura în care există, smulge din starea ascundere, prin λόγος, φύσις-ul care tinde să se ascundă, aducând astfel ființarea la adevărul său.

Atunci când, în *Ființă și timp*, am indicat această semnificație originară a conceptului grecesc de adevăr, insistând asupra ei, n-am făcut-o doar pentru a oferi o traducere mai potrivită și mai exactă a cuvântului grecesc. Și încă mai puțin a fost vorba, în acest caz, de o joacă fantezistă cu etimo-
[45] logii și de înălțarea unei construcții pe temeiul unor astfel de etimologii. Ceea ce avem mai degrabă în vedere aici nu este nici mai mult, nici mai puțin decât a aduce pentru întâia oară la lumină poziția fundamentală a omului antic față de dominația proprie ființării (φύσις) și față de adevărul acesteia, cu ajutorul interpretării elementare a conceptului antic de adevăr (și de a dobândi astfel o înțelegere a esenței adevărului filozofic).

Acest cuvânt antic pentru adevăr este un cuvânt originar tocmai datorită „negativității" sale. El dă mărturie de faptul că, pentru filozofia antică, adevărul este un destin al finitudinii omului care nu are nimic de-a face cu caracterul inofensiv și indiferent al propozițiilor demonstrate. Acest cuvânt antic pentru adevăr este la fel de vechi ca filozofia însăși. Mai vechi de atât nu poate fi, însă nici mai nou – și nici nu este nevoie să fie –, fiindcă înțelegerea adevărului care ajunge la expresie în acest cuvânt filozofic originar apare abia odată cu filozofarea. Faptul că acest cuvânt pare să-și fi făcut abia mai târziu apariția nu este un argument împotriva semnificației sale originare, ci, dimpotrivă, este un argument în favoarea intimității sale cele mai profunde cu experiența originară a φύσις-ului ca atare.

d) Cele două semnificații ale lui φύσις

Să reținem această semnificație originară a adevărului (dezascundere a ființării care își exercită dominația, φύσις) și să încercăm acum să înțele-

gem încă și mai precis semnificația lui φύσις. Vom merge mai întâi pe firul istoriei, urmărind semnificația de bază a acestui cuvânt, pentru a înțelege apoi ce înseamnă, în primă instanță, cuvântul φυσικά din titlul μετὰ τὰ φυσικά.

α) Ambivalența semnificației de bază a lui φύσις: dominația în exercițiul dominației sale. Prima semnificație a lui φύσις: φύσει ὄντα (prin opoziție cu τέχνῃ ὄντα) în accepțiunea sa de concept propriu unui anumit domeniu

Semnificația de bază a lui φύσις este în sine ambivalentă, fără ca această [46] ambivalență să fie în primă instanță evidentă. Însă ea devine imediat manifestă. Φύσις, ceea ce își exercită dominația, nu desemnează numai *ceea ce își exercită dominația*, ci și ceea ce își exercită dominația potrivit propriei sale dominații, sau *dominația* proprie celor care își exercită dominația. Și totuși – ca urmare a confruntării acute cu ceea ce își exercită dominația, aceasta se dezvăluie în caracterul său nedecis. Tocmai ceea ce își exercită dominația impunându-se experienței imediate reclamă pentru sine numele de φύσις. Bolta cerului, stelele, marea, pământul sunt cele care amenință constant omul, dar care în același timp îl și protejează, îl ajută, îl susțin și îl hrănesc și care, amenințându-l și susținându-l astfel, își exercită dominația asupra lui, fără ca el să facă ceva. Aici, φύσις, natura, este deja înțeleasă într-un sens mai restrâns, însă totuși mai larg și mai originar decât acela al conceptului de natură din științele moderne ale naturii. Φύσις semnifică acum ceea ce este întotdeauna deja prezent prin sine, generându-se pe sine și pierind prin sine, spre deosebire de ceea ce este făcut de mâna omului, având-și originea în τέχνη, ca rezultat al îndemânării, al invenției și producției. În această accepție distinctă și totuși restrânsă a sa, φύσις, ceea ce își exercită dominația, desemnează un domeniu specific al ființării, al unor ființări printre altele. Φύσει ὄντα se află în opoziție cu ceea ce ține de τέχνη, cu ceea ce ia naștere în urma unei fabricări și produceri sau a unei reflecții specific umane. Φύσις devine acum un concept propriu unui anumit domeniu. În acest sens restrâns – dar care este totuși suficient de cuprinzător – natura este ceea ce, pentru greci, nici nu ia naștere, nici nu piere. Heraclit ne spune iarăși: κόσμον [47] τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον

μέτρα[1]. „Acest *kosmos* [am lăsat cuvântul în mod intenționat netradus] este mereu același în toate și n-a fost creat nici de zeu, nici de om, ci acest φύσις a fost mereu, este mereu și va fi mereu un foc veșnic viu, care se aprinde după măsură și se stinge după măsură."

β) Cea de-a doua semnificație a lui φύσις: dominația ca atare, ca esență și lege interioară a lucrurilor

Cea de-a doua semnificație a conceptului de φύσις, la fel de originară și de esențială ca și cea dintâi, este cea de dominație ca atare, dominație care permite celor ce își exercită dominația să fie ceea ce sunt. Φύσις nu mai desemnează acum un domeniu alături de altele, de fapt nu mai desemnează defel un domeniu al ființării, ci *natura ființării*. Natura înseamnă acum *esența cea mai profundă*, precum în expresia „natura lucrurilor", expresie prin care nu avem în vedere numai natura lucrurilor naturale, ci natura tuturor ființărilor și a fiecăreia luată în parte. Vorbim despre natura spiritului, a sufletului, despre natura operei de artă, despre natura lucrului. Aici, φύσις nu semnifică ceea ce își exercită dominația ca atare, ci dominația însăși, esența, legea interioară a unui lucru.

Hotărâtor, aici, este faptul că nici unul dintre aceste două concepte de φύσις nu îl suprimă pe celălalt, ci ele subzistă împreună. Mai mult decât atât, nu avem de-a face în acest caz numai cu o simplă alăturare; ci înțelegem din ce în ce mai clar că *ambele semnificații* ale lui φύσις, ce se fac auzite încă de la început, chiar dacă fără să iasă în evidență, exprimă în aceeași măsură ceva esențial și se păstrează, prin urmare, în cadrul *acelei* interogări care privește în mod fundamental dominația proprie ființării în întregul ei, și anume filozofia.

[48] Nu putem urmări aici mai îndeaproape procesul istoric care a condus, în filozofia antică, la o reliefare din ce în ce mai puternică a celor două semnificații fundamentale, stabilind, în acest fel, două direcții de interogare interdependente în sine și care își lansează constant provocări una alteia. Voi semnala numai că dezvoltarea acestor concepte a avut nevoie de secole întregi, și asta în sânul unui popor pentru care pasiunea de a filozofa era întipărită adânc în inimi; iar noi, barbarii, credem dimpotrivă că astfel de lucruri se pot petrece peste noapte.

1. *Ibidem*, fragm. 30.

§ 9. *Cele două semnificații ale lui* φύσις *la Aristotel și cele două direcții de interogare ce caracterizează* πρώτη φιλοσοφία*: interogarea privitoare la ființarea în întregul ei și cea privitoare la esențialitatea (ființa) ființării*

Vom arunca o scurtă privire numai asupra acelei etape a filozofării antice în care aceasta și-a atins apogeul, și anume asupra stadiului în care se află problema φύσις-lui la Aristotel. Transformările și destinele omului grec, până la Aristotel, reprezintă începuturile filozofiei. Păstrându-le pe toate în fundal, ne vom îndrepta pur și simplu atenția asupra datelor problemei.

Am indicat deja că dominația proprie ființării care își exercită dominația, ca și ceea ce își exercită dominația ca atare se manifestă sub forma ființării, imediat ce au fost scoase din starea de ascundere. Ființarea se impune în întreaga sa diversitate și plenitudine, stimulând cercetarea îndreptată asupra sa, care se ocupă cu diferite sfere și domenii ale ființării. Asta înseamnă că deodată cu interogarea privitoare la φύσις apar și direcții determinate de interogare. Filozofarea dă naștere filozofiilor particulare ce vor primi, mai târziu, numele de științe. Așadar, nu filozofia este o [49]
știință, ci, dimpotrivă, științele sunt feluri și chipuri ale filozofării. Termenul grecesc pentru știință este ἐπιστήμη, iar ἐπίστασθαι înseamnă: a stăpâni un lucru, a-l cunoaște. Prin urmare, ἐπιστήμη înseamnă abordarea unui lucru, stăpânirea lui, pătrunderea și înțelegerea conținutului său. Acest termen își capătă semnificația definitivă de „știință" în sens larg – adică în sensul de investigație teoretică specifică științelor – abia odată cu Aristotel. Apar științe care se preocupă de diferite domenii: de bolta cerească, de plante și animale și altele asemenea. Acea ἐπιστήμη care se raportează într-un anumit sens la φύσις este ἐπιστήμη φυσική – fizica, dar nu încă în sensul restrâns al fizicii moderne de astăzi, ci ca o disciplină care cuprinde în sine totalitatea disciplinelor ce țin de biologie. Ἐπιστήμη φυσική nu este numai o colecție de date din domenii diferite, ci în aceeași măsură – și în mod originar – este o reflecție asupra legității lăuntrice a acestui întreg domeniu în sine. Această știință se preocupă de întrebări precum ce este viața, sufletul, nașterea și dispariția (γένεσις și φθορά), ce este survenirea ca atare, ce este mișcarea, poziția sau timpul, ce este vidul în care este posibilă mișcarea celor aflate în mișcare, ce este în genere acel lucru care se pune pe sine în mișcare și ce este Primul Mișcător. Toate

acestea fac obiectul de cercetare al ἐπιστήμη φυσική, ceea ce înseamnă că nu există încă o împărțire exactă a științelor particulare sau a vreunei filozofii a naturii care să le însoțească pe acestea. Această ἐπιστήμη φυσική are drept obiect de cercetare tot ceea ce ține de φύσις, de natura înțeleasă în acest sens, tot ceea ce era numit de greci τὰ φυσικά. Interogarea proprie acestor științe ale φύσις-ului este întrebarea supremă privitoare la Primul Mișcător, întrebarea privitoare la ce este acest întreg al φύσις-ului în sine, privit tocmai ca acest întreg. Aristotel dă acestui determinant ultim din sfera φύσει ὄντα numele de θεῖον (divin), fără a-l asocia deocamdată vreunei perspective religioase. Întrebările privesc, așadar, ființarea în întregul
[50] ei și, în cele din urmă, divinul. Ἐπιστήμη φυσική se preocupă de asemenea întrebări. Ne-a rămas o prelegere despre fizică (în acest sens) chiar de la Aristotel, Φυσικὴ ἀκρόασις sau, cum am spune astăzi, chiar dacă inexact, filozofia naturii.

Cum stau însă lucrurile în privința celei de-a două semnificații a lui φύσις, în sensul de esență? Dominația proprie ființării care își exercită dominația poate fi înțeleasă drept ceea ce determină ceea ce își exercită dominația ca ființare, ceea ce face ca ființarea să fie ființare. În greacă, ființarea este numită ὄν, iar acel ceva ce face ființarea să fie ființare este esența ființării și ființa sa. Grecii o numesc pe aceasta din urmă οὐσία. Astfel, pentru Aristotel, οὐσία – esența ființării – poartă încă numele de φύσις. Există așadar două semnificații pentru φύσις, și ambele pot fi regăsite în filozofia aristotelică: mai întâi φύσις în sensul de ființare în întregul ei, iar apoi φύσις în sensul de οὐσία, de esențialitate a ființării ca atare. Hotărâtor aici este faptul că aceste două direcții ale interogării cuprinse în semnificația unitară a lui φύσις sunt tratate de Aristotel în mod explicit laolaltă. Nu avem de-a face cu două discipline distincte, ci interogarea privitoare la ființarea în întregul ei și cea care privește ființa ființării, esența, natura sa, sunt desemnate de el drept πρώτη φιλοσοφία, drept filozofie primă. Această interogare este filozofare de rangul cel mai înalt, este filozofare autentică. Filozofarea autentică este interogarea privitoare la φύσις în această dublă semnificație a sa: interogarea privitoare la ființarea în întregul ei, dublată de interogarea privitoare la ființă. Așa stau lucrurile la Aristotel. În același timp însă, Aristotel nu ne spune nimic – sau nu ni s-a păstrat nimic de la el în această privință – despre cum gândește această interogare bidirecțională în unitatea sa și în ce măsură tocmai această interogare bidirecțională este constitutivă filozofiei autentice, în unitatea

ei. Această întrebare rămâne deschisă și a rămas deschisă până astăzi, sau nici măcar n-a fost pusă astăzi din nou.

Să facem un scurt rezumat al celor spuse mai devreme. Întrebarea care [51] ne preocupă este cu ce drept revendicăm titlul de metafizică pentru a desemna filozofarea autentică, deși respingem, în același timp, metafizica în sensul său tradițional de disciplină a filozofiei. Am încercat să justificăm – mai întâi printr-un scurt excurs orientativ asupra istoriei expresiei în cauză – îndreptățirea și modul în care întrebuințăm titlul de metafizică în considerațiile noastre. Acest excurs orientativ ne-a condus înapoi către filozofia antică, oferindu-ne în același timp o cale de acces la începuturile filozofiei occidentale înseși, în tradiția căreia ne înscriem. În contextul clarificării expresiei principale τὰ μετὰ τὰ φυσικά am discutat φύσις-ul în corelație cu λόγος-ul. Dominația proprie ființării în întregul ei are în sine tendința de a se ascunde. În mod corespunzător, ei îi revine sarcina unei confruntări aparte, prin care φύσις-ul este scos din ascundere. Vom lăsa deocamdată deoparte această corelație dintre φύσις și adevărul înțeles ca neascundere, așa cum ajunge ea la expresie în λόγος. Va trebui să revenim însă mai târziu la ea. Deocamdată nu ne interesează decât dezvoltarea celor două semnificații fundamentale ale lui φύσις, a ceea ce își exercită dominația în exercițiul dominației sale. În această expresie avem de-a face mai întâi cu ceea ce își exercită dominația în sine, cu ființarea, iar apoi cu această ființare privită din perspectiva dominației care îi este proprie, adică în ființa sa. În legătură cu aceste două direcții fundamentale se dezvoltă termenul de φύσις, cu cele două semnificații fundamentale ale sale: φύσις ca φύσει ὄντα, ființarea așa cum ne este ea accesibilă în fizică, în cercetarea naturii luată în sensul său restrâns, și φύσις în cealaltă accepțiune a sa, cea de natură, în sensul în care mai folosim încă astăzi termenul, atunci când vorbim despre natura lucrului, adică despre esența sa. Φύσις înțeleasă ca ceea ce constituie ființa și esența unei ființări este οὐσία. Distincția între cele două semnificații ale lui φύσις, ființarea însăși și ființa ființării, ca și istoria și evoluția lor își ating apogeul la Aristotel, cel care reunește [52] tocmai interogarea privitoare la φύσει ὄντα în întregul ei (cel dintâi sens al lui φύσις) cu întrebarea ce privește οὐσία (cel de-al doilea sens al lui φύσις), desemnându-le drept πρώτη φιλοσοφία, *prima philosophia*, filozofia primă, filozofia autentică. Filozofia autentică investighează φύσις-ul în această dublă semnificație a sa, investigând deopotrivă ființarea însăși și

ființa. În măsura în care filozofia investighează ființarea însăși, ea nu face dintr-un lucru oarecare obiect al cercetării sale, ci își îndreaptă interogarea asupra ființării în întregul ei. În măsura în care caracterul fundamental al acestei ființări și al ființei sale este mișcarea, întrebarea originară în privința lor coboară până la Primul Mișcător, temei ultim și extrem, cel care este numit în același timp θεῖον, divin, fără ca prin aceasta să fie implicată vreo conotație religioasă precisă. Aceasta este starea de fapt a problemei în filozofia aristotelică. Pentru Aristotel, filozofarea autentică este această dublă interogare ce vizează ὂν καθόλου și τιμιώτατον γένος, ființarea în genere, ființa și ființarea autentice. El n-a elaborat însă mai departe această dublă interogare în privința corelației sale interne, sau nu ni s-a păstrat nimic de la el care ar putea face lumină asupra acestei problematici *unitare*, al cărui obiect de cercetare este φύσις-ul în dublul său sens, și asupra modului în care este ea întemeiată, în mod explicit, pornind de la esența filozofiei înseși.

§ 10. *Constituirea disciplinelor de școală (logică, fizică, etică) ca decădere a filozofării autentice*

Contribuția lui Aristotel în direcția filozofiei autentice ne-a fost transmisă prin intermediul prelegerilor și tratatelor individuale. Găsim aici noi
[53] și noi abordări și încercări de filozofare autentică, însă nu găsim nimic dintr-un sistem aristotelic, așa cum a fost el inventat mai târziu, la fel cum în dialogurile lui Platon nu există nicăieri un sistem al filozofiei platonice.

Aristotel a murit în anul 322/21 î.Cr. Între timp însă, filozofia a căzut de mult pradă ambiguității. Filozofia antică și-a atins apogeul odată cu Aristotel; cu el începe declinul și adevărata ei decădere. Odată cu Platon și Aristotel, formarea de școli devine inevitabilă. Care este efectul acestui fapt? Interogarea vie încetează să existe. Dispare caracterul copleșitor autentic al interogației filozofice. Iar asta se întâmplă cu atât mai mult cu cât caracterul său copleșitor din trecut s-a făcut cunoscut și a ajuns la expresie. Ceea ce a primit expresie este privit în sine și transformat într-un rezultat folositor ce poate fi utilizat, ceva ce poate fi învățat și repetat de toată lumea. Aceasta revine la a spune că tot ceea ce aparține filozofiei platonice și aristotelice, bogăția de tratate și dialoguri a fost smulsă din rădăcini și nu mai este percepută pornind de la rădăcinile sale; în același timp însă, ne-a rămas o bogată colecție de filozofie pe care descendenții

și epigonii lor au trebuit să o deslușească într-un fel sau într-altul. Filozofia platonică și cea aristotelică cad jertfă destinului căreia nu-i poate scăpa nici o filozofie: devine filozofie de școală. Însă, tocmai pentru că rădăcinile acestei filozofări au fost pierdute, membrii acestei școli – și descendenții ei – au sarcina de a pune cumva cap la cap acest material heteroclit și contradictoriu, în așa fel încât filozofia să fie accesibilă pentru toată lumea și să poată fi repetată de toți. Tot ceea ce s-a născut altădată din cele mai diferite întrebări – aparent fără legătură, dar cu atât mai mult înrădăcinate și legate în chip intrinsec unele de altele – devine acum ceva lipsit de orice rădăcini, îngrămădit laolaltă potrivit unor perspective care pot fi predate și învățate. Corelația intrinsecă a acestor întrebări este înlocuită de ordinea din cuprinsul materiilor și disciplinelor de școală. Singura întrebare care [54] se pune acum este cum trebuie organizat acest bogat material, ce nu mai este surprins în sine, în nucleul său și în ceea ce are el viabil.

Perspectiva impusă de această ordonare după criterii de școală a rezultat în mod direct din temele principale ale filozofiei, cu care ne-am familiarizat deja. Am văzut, mai întâi, că filozofia are drept obiect de cercetare φύσις-ul. Când am clarificat termenul de φύσις, în sensul de ceea ce există pentru sine și ceea ce crește și își exercită dominația prin sine, l-am pus în contrast cu ființarea care există ca urmare a producerii sale de către om. Am dobândit, pornind de aici, conceptul opus lui φύσις, care cuprinde tot ceea ce vizează activitatea umană, tot ceea ce vizează omul în desfășurarea activității sale, în privința felului său de a fi, a situării sale, a ceea ce grecii denumeau ἦθος – cuvânt din care provine termenul nostru de „etică". Ἦθος semnifică atitudinea omului, omul potrivit atitudinii sale, în felul său de a fi, ca ființare diferită de natură, de φύσις, în sensul restrâns al termenului. Avem, prin urmare, două sfere fundamentale care se propun drept teme principale ale cercetării noastre. În măsura în care φύσις și ἦθος sunt discutate în filozofie, ele sunt în mod explicit exprimate și clarificate prin λόγος. Iar de vreme ce λόγος-ul, vorbirea despre lucruri, este primordială oricând vine vorba de învățarea unui lucru, discutarea λόγος-ului însuși trece pe primul plan.

Când se încearcă împărțirea în discipline a întregului corpus al filozofării antice, acest lucru nu înseamnă altceva decât că modul de cunoaștere respectiv a încetat să fie o filozofare vie, care pornește de la problemele însele, ci, dimpotrivă, ele sunt abordate ca domenii ale cunoașterii, în maniera proprie științelor. Modul de abordare a acestor domenii ale filozofiei

devine acum o știință, o ἐπιστήμη în sens aristotelic. Mai întâi ia naștere ἐπιστήμη λογική, apoi îi urmează ἐπιστήμη φυσική și, în fine, ἐπιστήμη
[55] ἠθική. Apar astfel trei discipline de școală ale filozofiei concepute didactic: logică, fizică și etică. Acest proces al formării didactice și, astfel, al decăderii filozofării autentice, debutează încă din timpul lui Platon, în propria sa școală, adică în cadrul Academiei. Chiar de către tradiția antică, din epoca elenistică, ne este transmis faptul că separarea disciplinelor a fost făcută cu putință de Platon însuși, fiind stabilită pentru prima oară de Xenocrate, unul dintre elevii săi și conducător al Academiei. Împărțirea nu s-a păstrat, de-a lungul secolelor, numai în Academia lui Platon, ci a trecut și în școala lui Aristotel, în filozofia peripatetică, fiind preluată apoi de la ei de către stoici. La Sextus Empiricus găsim și dovada pentru aceasta: πλὴν οὗτοι μὲν ἐλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐντελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως[1]. Într-o manieră desăvârșită, filozofii au deosebit între cei care spun că sarcina filozofiei este de a discuta ceea ce ține de fizică, etică și logică; o distincție prefigurată de Platon, cel care, în postura sa de înaintaș, a fost primul care s-a preocupat intens de φυσικά și ἠθικά, dar în aceeași măsură și de λογικά; această distincție a fost introdusă în mod explicit de către cei din jurul lui Xenocrate și de către elevii lui Aristotel în peripatetism, iar apoi de către stoici.

Pentru noi nu este însă suficient să luăm pur și simplu act de acest lucru. Hotărâtor aici este faptul că această structurare didactică prefigurează de la bun început concepția asupra filozofiei și asupra interogării
[56] filozofice pentru întreaga perioadă ce va urma, astfel că filozofia din epoca postaristotelică – cu câteva excepții – devine o chestiune ce ține de predare și învățare. Întrebările filozofice care sunt ridicate acum sau cele cunoscute încă din trecut sunt în mod inevitabil incluse într-una dintre aceste discipline și tratate potrivit schemei metodologice întrebare–demonstrație.

1. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, ed. I. Bekker, Berlin, 1842, cartea a VII-a, fragm. 16.

§ 11. *Convertirea semnificației prefixului* μετά *din cuvântul „metafizică" dintr-o semnificație cu caracter tehnic într-una ce vizează conținutul*

a) Semnificația de termen tehnic a prefixului μετά: „după" (*post*). Metafizica – denumire de ordin tehnic a unei perplexități stârnite de πρώτη φιλοσοφία

În aceste secole ale decăderii filozofiei antice, în perioada dintre 300 î.Cr. și primul secol precreștin, scrierile lui Aristotel au fost aproape uitate. Aristotel însuși n-a publicat decât o mică parte din ele, iar restul s-a păstrat numai în manuscrise, schițe pentru prelegeri și transcrieri ale lor, toate într-o stare nefinisată. În primul secol precreștin, când a apărut interesul față de aceste scrieri și dorința de a le face accesibile pentru școală, cei în cauză s-au văzut nevoiți să adune și să ordoneze întregul corpus al tratatelor aristotelice. A fost, desigur, de la sine înțeles faptul că întregul material avea să fie privit în orizontul pe care aceștia îl aveau la dispoziție atunci, adică urmând firul conducător al celor trei discipline: logică, fizică și etică. Cei care au adunat scrierile aristotelice s-au aflat în fața sarcinii de a împărți întregul corpus al materialului care le fusese transmis în aceste trei discipline care, pentru ei, nu ridicau nici o problemă.

Să ne punem în situația acestor editori de texte, având în fața noastră materialul filozofiei aristotelice și cele trei discipline. Printre tratatele aris- [57]
totelice se găsesc însă și unele despre care el însuși spune uneori că expun πρώτη φιλοσοφία, filozofarea autentică, în care este chestionată ființarea în genere și ființarea autentică. Aceste tratate n-au putut fi incluse în nici una dintre cele trei discipline în care se împărțea filozofia de școală. Din cauza acestui cadru fix al celor trei discipline ale filozofiei a fost imposibilă preluarea a ceea ce Aristotel numește filozofie autentică. În fața filozofiei autentice a lui Aristotel a apărut *perplexitatea* că ea nu aparține nici uneia dintre amintitele discipline. Pe de altă parte, tocmai aceste scrieri, cărora Aristotel le dăduse numele de filozofie autentică, erau ultimele care ar fi putut fi lăsate pe dinafară. A apărut, astfel, întrebarea: „care este locul filozofiei autentice în schema celor trei discipline, pe care școala nu era pregătită să le extindă ori să le modifice?" Trebuie să înțelegem foarte bine situația: ceea ce era esențial în filozofie nu și-a putut găsi locul nicăieri. În fața filozofării, filozofia de școală a căzut în perplexitate.

Nu există decât o singură cale de ieșire din această perplexitate: încercarea de a vedea dacă există o legătură între filozofia autentică și cea cunoscută în școală. Și, într-adevăr, există. În aceste tratate pot fi găsite, în parte, întrebări de genul celor care sunt discutate în *acea* prelegere care pune bazele „fizicii". Se vădește că există o anumită înrudire între întrebările pe care Aristotel le discută în filozofia primă și acelea pe care filozofia de școală le investighează în domeniul fizicii, însă cu mențiunea că ceea ce Aristotel discută în filozofia primă este mai amplu și, într-o măsură mult mai mare, fundamental. Este exclusă, prin urmare, posibilitatea de a subsuma pur și simplu filozofia primă fizicii, și nu există decât posibilitatea de a o așeza *alături*, *lângă* fizică, *după* fizică. „După", „la urma", se spune în greacă μετά, astfel că filozofia autentică a fost așezată după fizică:
[58] μετὰ τὰ φυσικά. Filozofia autentică va apărea de acum înainte sub titulatura de τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Esențial aici este faptul că ne aflăm în fața unei situații fatale: intitulată astfel, filozofia autentică nu este caracterizată potrivit conținutului său, potrivit problematicii sale specifice, ci printr-o titulatură care ar trebui să indice poziția ei în ordinea extrinsecă a scrierilor: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Numele de „metafizică" este o expresie ce s-a născut dintr-o stare de dezorientare, este numele unei perplexități; o titulatură cu caracter pur tehnic, care nu spune nimic în privința conținutului. Πρώτη φιλοσοφία este τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Această clasificare a scrierilor aristotelice s-a menținut de-a lungul întregii tradiții și a fost preluată în marea ediție a scrierilor aristotelice, cea a Academiei din Berlin, în care scrierile despre logică sunt urmate de cele despre fizică, acestora urmându-le scrierile despre metafizică și, în cele din urmă, scrierile etice și politice.

b) Semnificația prefixului μετά, în ceea ce privește conținutul: „dincolo de" (*trans*). Metafizica înțeleasă drept denumire pe linia conținutului și interpretare a ceea ce este determinat ca πρώτη φιλοσοφία: știință a suprasensibilului. Metafizica privită ca disciplină de școală

Expresia τὰ μετὰ τὰ φυσικά a rămas multă vreme un termen tehnic, până la un moment dat, când – nu știm în ce moment, în ce fel și grație cui anume –, acest termen tehnic a primit o semnificație ce vizează con-

ținutul său, iar înșiruirea de cuvinte a fost comprimată într-unul singur, în cuvântul latinesc *metaphysica*. În greacă, μετά semnifică „după", „pe urmele", ca în cuvintele μετιέναι (a merge pe urmele), μετακλαίειν (a plânge după), μέθοδος, metodă, adică drumul pe care îl urmez, pentru a merge pe urmele unui lucru.

În greacă însă, μετά mai are și o a doua semnificație, care stă în legătură cu prima. Atunci când caut după un lucru și mă aflu pe urmele lui, mă îndepărtez de ceva pentru a mă apropia de altceva, adică fac într-o anumită [59] măsură o mișcare de răsucire. Această semnificație a lui μετά de „a te întoarce dinspre ceva spre altceva" o putem regăsi în termenul grecesc μεταβολή (turnură [*Umschlag*]). Prin comprimarea termenului grecesc τὰ μετὰ τὰ φυσικά în expresia latină *metaphysica*, μετά și-a schimbat semnificația. Simpla semnificație poziționlă a lăsat locul semnificației de „turnură", de „răsucire dinspre un lucru spre un altul", de „trecere de la unul la altul". Τὰ μετὰ τὰ φυσικά nu mai desemnează acum ceea ce urmează teoriilor despre fizică, ci cercetarea a ceea ce se *distanțează* de φυσικά, *îndreptându-se* către altă ființare, către ființarea în genere, către ființarea autentică. Această *mișcare de răsucire* este specifică filozofării autentice. Și exact în acest sens πρώτη φιλοσοφία este metafizică. Distanțarea proprie filozofiei autentice de natura văzută ca un domeniu particular, ba chiar de orice domeniu particular în genere reprezintă o *trecere dincolo* de ființarea particulară, *înspre* acest altceva.

Metafizica devine numele pentru cunoașterea a ceea ce este dincolo, a ceea ce depășește sensibilul, pentru *știința* și *cunoașterea suprasensibilului*. Acest lucru poate fi lămurit prin apel la semnificația latinească a cuvântului. Prima semnificație a lui μετά, „după", este tradusă în latină prin *post*, iar cea de-a doua prin *trans*. Titulatura de „metafizică" devine acum un nume ce vizează conținutul, adică πρώτη φιλοσοφία. Metafizica, în această semnificație a sa ce vizează conținutul termenului, asumă o interpretare determinată și o concepție asupra a ceea se este determinat ca πρώτη φιλοσοφία. Operațiunea de clasificare în filozofia de școală – dar mai ales perplexitatea sa – este cauza unei interpretări precis determinate căreia avea să-i cadă victimă filozofarea autentică în sens de metafizică. S-a ținut prea puțin seama până acum de faptul că această turnură nu este nici pe departe atât de inofensivă și de lipsită de consecințe cum s-ar putea părea – și asta lăsând la o parte faptul că istoria și evoluția cuvântului au fost insuficient clarificate. Această turnură semantică a termenului este departe [60]

de a fi ceva accidental, fiind hotărâtoare pentru ceva esențial – pentru *destinul filozofiei autentice în spațiul occidental.* Interogarea proprie filozofiei autentice este concepută din capul locului ca metafizică în cel de-al doilea sens al termenului, cel ce vizează conținutul său, fiind constrânsă într-o anumită direcție și la anumite abordări. Titulatura de metafizică a determinat, bunăoară, construirea în mod analog a unor termeni care sunt concepuți similar din punctul de vedere al conținutului: meta-logică, meta-geometrie, adică geometria care trece dincolo de cea euclidiană; baronul vom Stein* i-a numit pe cei care clădesc o politică practică pe temeiul unor sisteme filozofice meta-politicieni. Se vorbește chiar și despre meta-aspirină, medicament ale cărui efecte le depășesc pe cele ale aspirinei obișnuite[1]. Roux vorbește despre meta-structura proteinei. Metafizica însăși ajunge să fie însă încadrată ca denumire a unei discipline printre altele. Semnificația tehnică inițială a termenului, care ar fi trebuit să indice locul pe care îl ocupă πρώτη φιλοσοφία, cea rămasă neînțeleasă, a cunoscut o deturnare, ajungând să denumească filozofarea autentică în privința conținutului său. În această semnificație a sa, metafizica este denumirea unei discipline cu un statut similar celorlalte.

Originea termenului de „metafizică" și istoria lui sunt importante pentru noi în primă instanță doar în această privință absolut esențială, și anume prin faptul că ne amintește de deturnarea termenului de la semnificația sa tehnică la cea care privește conținutul său și, legat de aceasta, de teza clasificării metafizicii astfel înțelese în rândul disciplinelor de școală. Nu putem prezenta aici în detaliu istoria acestei discipline în sine. Ar fi multe de spus despre ea. Cu toate acestea, orice demers de acest fel rămâne, în esență, neproductiv atâta timp cât nu este înțeles pornind de la o problematizare vie a metafizicii.

---

* Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein (25 octombrie 1757 – 29 iunie 1831), cunoscut sub numele de Baronul vom Stein, a fost un om politic prusac, care a introdus o serie întreagă de reforme ce au pregătit unificarea Germaniei.

1. *Cf.* J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch / Prelegeri despre sintaxă, cu referire în special la greacă, latină și germană*, ed. a II-a, Basel, 1928, seria a II-a, p. 248.

§ 12. *Incongruențele interne ale conceptului tradițional de metafizică*

Pe noi ne preocupă însă o altă întrebare: cu ce drept – iar aceasta în- [61]
seamnă, în același timp, cu ce semnificație – este păstrată titulatura de metafizică, concomitent cu respingerea ei ca disciplină de școală. Am încercat să obținem răspunsul la această întrebare prin apel la istoria cuvântului. Ce a rezultat din ea? Ne-am familiarizat în primul rând cu două semnificații ale termenului: cea dintâi semnificație, cea tehnică, și cea de-a doua, ce vizează conținutul termenului. În mod evident, prima semnificație a termenului nu ne poate interesa mai departe. Atunci când spunem: „filozofia este interogare metafizică" avem în vedere cea de-a doua semnificație a termenului, care vizează conținutul. Prin urmare, noi nu privim metafizica doar ca pe o simplă titulatură pentru πρώτη φιλοσοφία, ci o privim ca expresie a ceea ce constituie filozofia autentică. Așadar, totul pare a fi în cea mai bună ordine: ne păstrăm aproape de tradiție. Și totuși, această aderență la tradiție constituie adevărata dificultate. Este oare cea de-a doua semnificație a termenului de metafizică, cea care vizează conținutul, rodul unei înțelegeri reale a ceea ce numim πρώτη φιλοσοφία, sau este o interpretare a acesteia? Ori poate că lucrurile stau mai curând tocmai pe dos, iar πρώτη φιλοσοφία a fost concepută potrivit unei interpretări relativ arbitrare a metafizicii? În fapt, lucrurile stau exact așa. Evoluția celei de-a doua semnificații a metafizicii ne-a arătat că termenul de metafizică a fost luat în sensul de cunoaștere a suprasensibilului. Acesta este sensul în care titulatura de metafizică a fost păstrat de-a lungul tradiției, și tocmai acesta este sensul în care noi *nu* îl putem accepta. Dimpotrivă, sarcina noastră este, mai curând, *de a conferi denumirii existente o semnificație izvorâtă dintr-o înțelegere originară a ceea ce este* πρώτη φιλοσοφία. Pe scurt spus, nu putem interpreta πρώτη φιλοσοφία pornind de la metafizică, ci, dimpotrivă, *trebuie să legitimăm termenul de metafizică printr-o inter-* [62]
pretare originară a ceea ce se află la lucru în πρώτη φιλοσοφία *a lui Aristotel.*

Dacă ridicăm această pretenție, o facem din convingerea că denumirea tradițională de „metafizică" nu a luat naștere, sub aspectul semnificației sale intrinseci, dintr-o înțelegere originară a ceea ce era πρώτη φιλοσοφία. Pentru a oferi un temei acestei convingeri ar trebui să arătăm două lucruri: *în primul rând*, cum poate fi dobândită o înțelegere originară a ceea ce Aristotel determina drept πρώτη φιλοσοφία, iar, *în al doilea rând*, să arătăm

că vechiul concept de metafizică, cel tradițional, nu reușește să dea seamă de ea.

Însă prima ipoteză nu poate fi dovedită decât atunci când vom fi elaborat noi înșine într-un mod mai radical problematica filozofiei autentice; numai atunci vom avea în mână torța cu care să putem lumina fundamentele ascunse și neatinse încă a ceea ce numim πρώτη φιλοσοφία, și astfel ale filozofiei antice, pentru a decide ce se întâmplă, în fond, acolo. La o astfel de filozofare autentică ar urma să ajungem pentru întâia dată numai prin intermediul acestei prelegeri. Va trebui, prin urmare, să renunțăm la cea dintâi sarcină pe care ne-am fixat-o. Însă atunci nu vom putea aduce la lumină nici inadecvarea semnificației tradiționale de „metafizică" față de πρώτη φιλοσοφία – ceea ce face ca respingerea denumirii fixate de către tradiție să rămână un act pur și simplu arbitrar.

Și totuși, pentru a arăta, în mare, că nu așa stau lucrurile, vom semnala incongruențele interne ale acestui concept tradițional. Ele nu-și au originea altundeva decât în faptul că termenul de metafizică nu a fost obținut în urma unei înțelegeri originare a ceea ce numim πρώτη φιλοσοφία. Hazardul intervenit în compunerea cuvântului ne-a oferit, dimpotrivă, o indicație către a interpreta πρώτη φιλοσοφία.

În privința conceptului tradițional de metafizică afirmăm trei lucruri: 1) este *superficial*; 2) este *confuz* în sine; 3) *nu dă seamă* de adevărata pro-
[63] blemă a ceea el ce ar trebui să desemneze. Denumirea de metafizică este, dimpotrivă, vehiculată de la un capăt la altul al istoriei filozofiei, suportând uneori unele modificări, fără să fie însă vreodată înțeleasă de o așa manieră încât să devină problematică în privința a ceea ce ea vrea să desemneze.

a) Caracterul superficial al conceptului tradițional de metafizică: metafizicul (Dumnezeu, sufletul nemuritor) înțeles ca o ființare simplu-prezentă, chiar dacă una superioară

Conceptul tradițional de metafizică este *superficial*. Pentru a vedea acest lucru vom porni de la conceptul popular de metafizică, îi vom căuta originea și vom arăta în ce măsură acest concept ne conduce în afara filozofiei, dovedindu-se, astfel, superficial. (Trebuie să ținem, desigur, seama că titulatura de metafizică a fost rezervată, inițial, pentru întreaga „ontologie" care este însă, în același timp, teologie.)

Atunci când cuvintele „metafizică" și „metafizic" sunt folosite astăzi în scrierile de tot felul, prezența lor îți dă imediat impresia că ai de-a face cu ceva profund, misterios, greu accesibil, ceva aflat dincolo de lucrurile cotidiene, într-un domeniul ce ține de realitatea ultimă. Ceea ce se află dincolo de experiența obișnuită a simțurilor, dincolo de lucrurile sensibile, este suprasensibilul. Perspective desemnate prin nume precum cel de teozofie sau ocultism sunt cu ușurință asociate acestor cuvinte. Toate aceste tendințe aflate astăzi cu deosebire în ascensiune, și cărora le place să se prezinte drept metafizică – fapt pentru care literații vorbesc pretutindeni despre o renaștere a acesteia din urmă – sunt numai substitute luate mai mult sau mai puțin în serios ale acestei poziții fundamentale față de suprasensibil și constituirea lui, așa cum s-a impus acesta la început în Occident, prin intermediul creștinismului și dogmaticii creștine. Dogmatica creștină [64]
a dobândit ea însăși o formă determinată, preluând, într-un anumit sens, filozofia antică în general și pe cea aristotelică în special, pentru a sistematiza conținutul credinței creștine. Sistematizarea nu este o ordine exterioară, ci ea aduce cu sine o *interpretare privitoare la conținut*. Teologia și dogmatica de factură creștină s-au înstăpânit asupra filozofiei antice și au reinterpretat-o într-o manieră strict determinată, adică într-o manieră creștină. Prin dogmatica creștină, filozofia antică a fost redusă în mod forțat la o concepție precis determinată, care s-a menținut de-a lungul Renașterii și umanismului până în epoca idealismului german și al cărei neadevăr începem să-l înțelegem abia astăzi. Nietzsche a fost, poate, primul care și-a dat seama de acest lucru. În dogmatica creștină, privită ca enunțare a unor propoziții cu formă religioasă determinată, trebuie să fie vorba într-un sens eminent despre Dumnezeu și om, în așa fel încât aceștia să devină nu numai obiectele primare ale credinței, ci și ale sistematicii teologice: Dumnezeu e privit ca ceea ce este suprasensibil prin excelență; iar omul e privit nu numai și nu în mod precumpănitor ca această ființă pământească, ci sub unghiul destinului său etern, al nemuririi sale. Dumnezeu și nemurirea sunt cele două nume pentru lumea de dincolo, care constituie preocuparea esențială a acestei credințe. Această lume de dincolo devine adevărata lume metafizică, revendicând pentru sine o anumită filozofie. Chiar la începutul filozofiei moderne, la Descartes, întemeietorul ei, găsim, în lucrarea sa fundamentală, *Meditationes de prima philosophia*, meditații despre filozofia autentică, afirmația explicită potrivit căreia filozofia primă are drept obiect de studiu argumentul existenței divine și nemurirea sufletului. La începutul

filozofiei moderne, care trece cu ușurință drept moment de ruptură cu vechea filozofie, este readus în prim-plan și fixat exact ceea ce a constituit *adevărata preocupare a metafizicii medievale.*

[65] Preluarea filozofiei prime aristotelice în structura și construcția teologiei dogmatice a Evului Mediu a fost, într-un anumit sens, ușurată într-un chip pur exterior de faptul că în cartea a VI-a a lucrării sale *Metafizica*, acolo unde vorbește despre filozofia primă, Aristotel însuși o împarte – așa cum am văzut deja – în cele două direcții fundamentale de interogare, fără a problematiza însă unitatea lor. Corespunzător cu această împărțire avem de-a face, mai întâi, cu problema *ființării ca atare*, adică cu ceea ce revine fiecărei ființări ca ființare, fiecărui ὄν ca ὄν. Întrebarea care se ridică aici este ce aparține unei ființări, în măsura în care este o ființare, făcând complet abstracție de faptul că vorbim despre această ființare sau despre alta. Această întrebare privitoare la *esența* și *natura* ființării este pusă de către filozofia primă. *În același timp* însă, ea ridică *și* întrebarea privitoare la *ființarea în întregul ei*, chestionând ceea *ce este suprem* și *ultim*, desemnat de Aristotel drept τιμιώτατον γένος, ființarea cea mai originară, cea pe care el o numește deopotrivă θεῖον. Raportându-se la acest divin, Aristotel așază filozofia primă sub denumirea de θεολογική, cunoaștere teologică, adică λόγος-ul care vizează pur și simplu θεός-ul, însă nu în sensul unui Dumnezeu creator sau personal. Găsim, așadar, prefigurată la Aristotel această *corelație specifică* între *prima philosophia* și *teologie*. Pe temeiul acestei corelații, care a fost intermediată de o anumită interpretare a filozofiei arabe, adaptarea conținutului credinței creștine la conținutul filozofic al scrierilor lui Aristotel a devenit și mai lesne de făcut în Evul Mediu, atunci când scrierile lui – cu precădere cele metafizice – au devenit cunoscute. Așa se face că suprasensibilul, adică metafizicul – potrivit *sensului uzual* al conceptului – este în același timp ceea ce este cunoscut prin intermediul cunoașterii teologice, care nu este însă teologie a *credinței*, ci teologie a *rațiunii*, teologie rațională.

[66] Esențial este faptul că obiectul de cercetare al *filozofiei prime* (al metafizicii) este acum o *ființare determinată*, chiar dacă una *suprasensibilă*. Întrebarea noastră privitoare la felul în care a fost înțeleasă metafizica în Evul Mediu nu trebuie tratată ca o întrebare privitoare la posibilitatea unei cunoașteri a existenței lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletului. Toate aceste întrebări apar abia mai târziu. Ceea ce este avut în vedere aici este mai degrabă *faptul fundamental* că suprasensibilul sau metafizicul e

un domeniu al *ființării* printre altele. Metafizica alunecă astfel *pe aceeași treaptă* cu alte tipuri de cunoaștere ale *ființării*, specifice științelor sau de factură practică și tehnică, singura diferență fiind aceea că aici avem de-a face cu o ființare de un rang mai înalt. Ea se află *dincolo de*..., de cealaltă parte, *trans*..., termen ce traduce în latină grecescul μετά. Μετά *nu* mai indică acum o anumită *situare* a gândirii și cunoașterii, o anumită *deturnare* [*Umwendung*] de la gândirea și interogarea cotidiene, ci este doar numele ce indică un *loc* și o *ordine a ființării* care se află *în spatele* și *dincolo* de restul ființării. Însă întregul cunoașterii – suprasensibilul laolaltă cu sensibilul – este, într-un anumit sens, *în egală măsură prezent*. Făcând abstracție de orice diferențe relative, cunoașterea amândurora ține de aceeași situare cotidiană specifică oricărei cunoașteri sau demonstrații argumentative. Chiar și numai existența argumentelor ontologice – lăsând complet la o parte forța lor de convingere – confirmă atitudinea amintită a unei astfel de metafizici. Ideea că filozofarea este o *atitudine fundamentală de sine stătătoare* dispare aici pe deplin. Metafizica este nivelată, dobândind un caracter superficial de cunoaștere cotidiană, exceptând faptul că ea are de-a face cu suprasensibilul, care este, pe deasupra, făcut manifest prin revelația și doctrina creștină. Μετά, ca indicație a unui loc al suprasensibilului, nu dezvăluie nimic din această deturnare specifică ce constituie, până la urmă, un apanaj al filozofiei. Ceea ce înseamnă că metafizicul însuși este privit ca o ființare printre altele, că acel ceva spre care mă îndrept, îndepărtându-mă de ceea ce este fizic, nu se deosebește în mod fundamental de acesta, altfel decât în virtutea diferenței dintre sensibil și suprasensibil. Aceasta este însă o interpretare cu totul greșită a lui θεῖον, care, la Aristotel, a rămas cel puțin o problemă deschisă. *Caracterul superficial* și *alienat* al conceptului de metafizică constă în faptul că metafizicul nu este decât o ființare ce există printre altele, chiar dacă una de rang mai înalt. [67]

b) Caracterul confuz al conceptului tradițional de metafizică: alăturarea celor două moduri diferite ale lui „a se afla dincolo" (μετά), cel privitor la ființarea *supra*sensibilă și cel privitor la caracterele de ființă *non*sensibile [un*sinnlich*] ale ființării

Conceptul tradițional de metafizică este *confuz* în sine. Am văzut că, la Aristotel, alături de teologie – așa-zisa cunoaștere a suprasensibilului –

mai exista încă o direcție de interogare. Întrebarea privitoare la ὂν ᾗ ὄν, cunoașterea ființării ca atare, ține într-un mod la fel de originar de πρώτη φιλοσοφία. Toma d'Aquino a preluat în mod nemijlocit de la Aristotel și această a doua direcție de interogare. Atunci când s-a întâmplat acest lucru, el a trebuit, desigur, să încerce să pună cumva în legătură investigarea sa cu cea a lui Aristotel. Pe linia interogării privitoare la ὂν ᾗ ὄν se ridică întrebări ce privesc atât ceea ce revine fiecărei ființări ca atare, cât și ce este o ființare și care sunt caracteristicile pe care le prezintă, dacă este privită dintr-o perspectivă generală: *ens communiter consideratum* sau *ens in communi*. *Ființarea în general* devine, de asemenea, obiect de cercetare pentru *prima philosophia*. Devine evident aici că, atunci când se pune întrebarea privitoare la ceea ce revine fiecărei ființări ca atare, se trece în mod necesar *dincolo de* ființarea particulară, spre cele mai generale determinații ale ființării: faptul că fiecare ființare este un ceva, unul și nu altul,
[68] faptul că este diferită, opusă etc. Toate aceste determinații: ceva, unitate, alteritate, diferență, opoziție sunt determinații ce se află dincolo de orice lucru individual, însă modul în care *ele* se află dincolo este complet diferit de modul în care Dumnezeu se află dincolo prin raport la un lucru oarecare. *Amândouă aceste moduri fundamental diferite ale lui „a se afla dincolo"* sunt alăturate într-un *singur* concept. Nu interesează deloc aici ce anume înseamnă μετά, ci, dimpotrivă, acest lucru este lăsat în nedeterminare. Folosindu-ne de o formulare mai generală, putem spune: în primul caz, cel al cunoașterii teologice, avem de-a face cu o cunoaștere a ceea ce este *a*-sensibil [*nichtsinnlich*], în sensul de ceea ce se află dincolo de simțuri, ca ființare autentică; în cel de-al doilea caz, atunci când scot în evidență ceva precum unitatea, multiplicitatea sau alteritatea, ceva ce nu pot percepe cu simțul gustului și nici nu-i pot cântări greutatea, avem de-a face cu ceva *a*-sensibil [*nichtsinnlich*], însă nu cu ceva *supra*sensibil [über*sinnlich*], ci cu ceva *non*sensibil [un*sinnlich*], ce nu poate fi perceput prin simțuri. Nu se discută deloc despre vreo distincție între cele două sau despre vreo problemă referitoare la suprasensibil și nonsensibil, sau la raportul lor reciproc și contrastant cu sensibilul. Privit astfel, conceptul de metafizică este *confuz în el însuși*, în măsura în care problema aristotelică, adică cea a filozofiei aristotelice, a fost pur și simplu preluată de la sine odată cu conceptul de metafizică.

c) Caracterul neproblematic al conceptului tradițional de metafizică

Datorită faptului că acest concept tradițional de metafizică este superficial și confuz în el însuși, este cu totul imposibil ca metafizica în sine sau sensul lui μετά să fie problematizate în adevăratul sens al cuvântului. Altfel spus, deoarece în Evul Mediu filozofarea autentică, ca interogare pe deplin liberă a omului, n-a fost posibilă – pentru că, în fond, nu există o filozofie a Evului Mediu – tocmai de aceea preluarea metafizicii aristotelice, potrivit celor două direcții indicate mai devreme, a fost de la bun început configurată de o asemenea manieră, încât din ea au luat naștere [69] nu numai o dogmatică a credinței, ci și una a filozofiei prime înseși. Acest proces aparte, prin care filozofia antică a fost preluată în conținutul credinței creștine și astfel, așa cum am văzut la Descartes, în filozofia modernă, a fost pentru prima oară oprit de Kant, și abia datorită lui a luat naștere o interogare autentică. Kant a fost primul care a luat într-adevăr problema în propriile mâini și a încercat, urmând o anumită direcție, să *problematizeze metafizica însăși*. Nu putem discuta în detaliu această tendință autentică a filozofiei kantiene. Pentru a înțelege acest lucru trebuie să ne eliberăm cu totul de interpretarea de secol XIX dată lui Kant, datorată în bună măsură idealismului german, și care a devenit convențională astăzi. Cine dorește să se ocupe mai îndeaproape de aceste lucruri, poate arunca o privire peste lucrarea mea *Kant și problema metafizicii*.

§ 13. *Conceptul de metafizică al lui Toma d'Aquino ca dovadă istorică privind cele trei aspecte ale conceptului tradițional de metafizică*

Aș vrea să vă aduc, pe scurt, o dovadă în favoarea celor trei aspecte ale conceptului tradițional de metafizică – caracterul său superficial, confuz și neproblematic – pe care vi le-am prezentat mai devreme, pentru a nu vă lăsa impresia că această concepție asupra istoriei metafizicii se datorează unei anumite perspective determinate. Voi aduce această dovadă printr-o scurtă trimitere la conceptul de metafizică al lui Toma d'Aquino. El a discutat în mai multe rânduri și cu diferite ocazii conceptul de metafizică, mai ales în comentariul său la metafizica aristotelică, chiar dacă nu

a făcut-o într-un mod sistematic. Conceptul de metafizică este pus în discuție în diferitele cărți ale acestui comentariu, dar mai ales în introduce-
[70] cerea generală, în „Prooemium"[1]. Descoperim aici de la bun început o situație stranie, și anume faptul că Toma d'Aquino identifică pur și simplu *prima philosophia*, *metaphysica* și *theologia* sau *scientia divina*, cunoașterea divinului, după cum o numește adesea. *Scientia divina*, înțeleasă în acest sens ca teologie, trebuie distinsă de *scientia sacra*, de acea cunoaștere care izvorăște din revelație și care se află într-un sens excepțional în legătură cu credința umană. Dar în ce măsură este surprinzătoare această identificare dintre *prima philosophia*, *metaphysica* și *theologia*? În fond, se va spune că aceasta este chiar poziția lui Aristotel și că aici nu avem de-a face decât cu o dovadă a faptului că Toma d'Aquino a fost cel mai fidel aristotelician care a existat, dacă facem abstracție de faptul că Aristotel nu cunoștea încă expresia de „metafizică".

Lucrurile par a sta într-adevăr astfel, însă nu e deloc așa. Ne vom lămuri în privința acestui lucru atunci când ne vom întreba cum justifică Toma identificarea dintre filozofie primă, metafizică și teologie. Din perspectiva sa, această justificare este fără îndoială strălucită, fiind paradigmatică pentru modul în care el și gânditorii Evului Mediu au dispus într-o formă transparentă și aparent indiscutabilă de bunurile care le-au fost încredințate. Ceea ce contează pentru Toma d'Aquino este să justifice de ce una și aceeași știință trebuie să fie numită deopotrivă filozofie primă, metafizică și teologie.

Punctul de plecare al demersului său este ideea că suprema cunoaștere – pe care o vom numi aici, pretutindeni, cunoaștere metafizică – este supremă în sensul de cunoaștere naturală, o formă de cunoaștere la care omul poate ajunge pe cont propriu – *scientia regulatrix*, cunoașterea care
[71] guvernează toate celelalte tipuri de cunoaștere[2]. Tocmai de aceea, atunci când Descartes a încercat, mai târziu, să dea un fundament tuturor științelor, a trebuit să asume aceeași poziție și să revină la *scientia regulatrix*, la *prima philosophia*, cea care guvernează totul. O *scientia regulatrix*, o știință care guvernează totul – așa cum este, dacă ne aducem aminte, doctrina științei la Fichte – este una *quae maxime intellectualis est*[3], o știință care

1. Toma d'Aquino, *In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium)*, „Prooemium S. Thomae", *Opera Omnia*, Parma, 1852 și urm., vol. XX, p. 245 și urm.
2. *Ibidem*, p. 245.
3. *Ibidem*.

este, evident, în cel mai înalt grad intelectuală. *Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur*[1] („În cel mai înalt grad intelectuală este acea știință care se ocupă cu ceea ce este inteligibil în cel mai înalt grad"). Ceea ce este inteligibil în cel mai înalt grad nu este însă nimic altceva decât *mundus intelligibilis*, despre care vorbește Kant într-una dintre scrierile sale timpurii, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Toma d'Aquino scrie: *maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus*[2] („ceea ce este inteligibil în cel mai înalt grad poate fi împărțit în trei categorii"). Prin referire la această întreită distincție în teritoriul a ceea ce este numit *maxime intelligibilia*, Toma distinge trei caractere specifice ale acestei științe. Ceva este inteligibil în cel mai înalt grad și în cea mai mare măsură – ceea ce înseamnă, deopotrivă, suprasensibil în cea mai mare măsură – 1) *ex ordine intelligendi*, potrivit ordinii și ierarhiei cunoașterii; 2) *ex comparatione intellectus ad sensum*, potrivit comparației dintre intelect – cunoașterea intelectuală – și cunoașterea sensibilă; 3) *ex ipsa cognitione intellectus*, potrivit modului de cunoaștere al intelectului însuși[3]. Ce înseamnă toate acestea?

1. Ceva este inteligibil în cel mai înalt grad *ex ordine intelligendi*, potrivit ordinii și ierarhiei cunoașterii. Pentru gânditorii Evului Mediu cunoașterea înseamnă, într-un sens foarte general, sesizarea lucrurilor pornind de la cauzele lor. Ceva este cunoscut în sensul cel mai înalt atunci când ajung până la *cauza ultimă*, până la *causa prima*. Potrivit credinței
însă, această *causa prima* este Dumnezeu, creatorul lumii. Astfel, ceva este [72]
maxime intelligibile atunci când în el se vădește *prima causa*, cauza supremă. Aceste cauze supreme fac obiectul cunoașterii autentice, sunt tema ce preocupă *prima philosophia*: *Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat*[4]. Astfel, *prima philosophia* este cunoaștere a celei mai înalte cauze, a lui Dumnezeu drept creator al lumii – un argument care, în această formă, îi era complet străin lui Aristotel.

2. Ceva este *maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum*, potrivit comparației dintre cunoașterea intelectuală și cea sensibilă. Toma ne spune: *sensus sit cognitio particularium*[5], prin simțuri cunoaștem ceea

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 246.
5. *Ibidem*, p. 245.

ce este particular și divizat, deci, potrivit acestui sens, nu ceva ce este pe deplin determinat. *Intellectus [...] universalia comprehendit*[1], intelectul sesizează, pe de altă parte, nu ceva ce este determinat drept acest lucru sau altul, nu ceva ce are această proprietate definită sau alta, nu ceva ce este aici și acum, ci ceva ce revine tuturor deopotrivă. De aceea, *scientia maxime intellectualis* este aceea *quae circa principia maxime universalia versatur*[2], așadar cea care se raportează la ceea ce revine în mod universal și fără excepție tuturor ființărilor. Acest lucru este însă exact ceea ce Aristotel voia să aducă la lumină prin cunoașterea lui ὄν ᾗ ὄν, și ceea ce Toma d'Aquino va caracteriza mai târziu drept *ens qua ens*, drept acel ceva ce revine ființării ca atare: determinațiile care îi sunt întotdeauna deja și în mod necesar date, cum ar fi, de exemplu, *unum*, *multa*, *potentia*, *actus* și altele asemănătoare. (*Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*[3].) Pe scurt, în acest al doilea sens, *maxime intelligibile* sunt ceea noi desemnăm drept *categorii*, cunoașterea categorială, cunoașterea celor mai generale determinații ale conceptelor, cunoaș-
[73] tere care, în metafizica modernă, a devenit cunoașterea pur rațională a categorialului. Straniu este însă faptul că determinațiile care revin ființărilor ca atare sunt numite de Toma d'Aquino *transphysica*. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia*[4]. Aici este vorba despre acele determinații care se află dincolo de lumea fizică și de cea sensibilă. Aceste determinații universale prin excelență ale ființării ca atare sunt descoperite pe calea unei dizolvări regresive a ceea ce este într-o mai mică măsură universal în ceea ce este mai universal. Toma d'Aquino atribuie metafizicii acest mod de cunoaștere: *metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*[5]. Observăm aici – și vreau să insist asupra acestui lucru – faptul straniu că metafizica este în cele din urmă identificată cu filozofia primă și cu teologia, însă semnificația specifică a metafizicii, potrivit lui Toma d'Aquino, este interpretată de așa manieră încât metafizica devine sinonimă cu termenul de *ontologie*, care a apărut abia *mai târziu*: ontologia care se ocupă

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 246.
5. *Ibidem*.

cu ὄν ᾗ ὄν și care ulterior va primi numele de *metaphysica generalis*. Pentru Toma d'Aquino metafizica este în acest sens identică cu ontologia.

3. Ceva este în cea mai mare măsură inteligibil *ex ipsa cognitione intellectus*, potrivit modului de cunoaștere al intelectului însuși. Toma d'Aquino ne spune: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata*[1]: ceea ce este în cea mai mare măsură inteligibil e ceea ce este independent sau desprins de materie, adică ceea ce, potrivit conținutului și modului său propriu de a fi, este în cea mai mică măsură determinat de ceea ce constituie caracterul individual și particular al ființării. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, „sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis", sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut* [74] *mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae*[2]. Spațiul pur și numărul pur sunt, la rândul lor, independente de materie. Însă această independență față de materie este întemeiată într-o *ratio* a abstracției. Interdependența nu este ceva care să existe pentru sine, ceva nonsensibil, spiritual, așa cum este cazul lui Dumnezeu sau cel al îngerilor. Aceste ființe [*Wesen*] spirituale sunt treapta supremă a modului de ființă care le este propriu și, în consecință, sunt inteligibile în cea mai mare măsură. Ele sunt acele lucruri care ființează [*seienden*] – dacă ne este îngăduit să folosim numele de „lucru" într-un asemenea sens foarte larg –, care există pentru sine, în mod de sine stătător. Cunoașterea a ceea ce este transcendent [*Jenseitigen*] și spiritual în cel mai înalt sens este cunoașterea lui Dumnezeu însuși, *scientia divina*, și ca atare teologia: *Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat*[3].

Vedem, așadar, cum datorită perspectivei sale unitare asupra conceptului de *maxime intelligibile* și a unei interpretări iscusite a semnificației întreite a acestuia, Toma d'Aquino încearcă să adune laolaltă conceptele tradiționale referitoare la metafizică, în așa fel încât *filozofia primă* să se ocupe de *cauzele prime* (*de primis causis*), *metafizica* de *ființarea în general* (*de ente*), iar *teologia* de *Dumnezeu* (*de Deo*). Cele trei luate laolaltă se constituie ca o știință unitară, *scientia regulatrix*. Nu mai este nevoie să revin asupra faptului că problematica internă a acestei *scientia regulatrix* n-a fost *de facto* abordată în nici un fel, nefiind nici măcar întrezărită; iar cele trei

1. *Ibidem*, p. 245.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, p. 246.

direcții de interogare au fost ținute laolaltă într-un chip cu totul diferit, grație unei sistematizări determinate în mod fundamental de credință. Altfel spus, conceptul de filozofare, sau cel de metafizică în această polisemie complexă a sa, nu își primește orientarea de la problematica internă în sine, ci avem de-a face aici cu *determinații disparate ale transcenderii* [*Hinübergehens*].

[75] Înainte de a continua dezbaterea acestei teme, voi face încă o recapitulare a celor spuse până acum. Am încercat să explic de ce continuăm să folosim conceptul de metafizică, fără a putea însă adera la semnificația sa tradițională. Rațiunea pentru care nu putem face acest lucru își are temeiul în incongruența internă a conceptului tradițional de metafizică. Încă din Antichitate, conceptul de filozofie primă elaborat de Platon și Aristotel are mai multe semnificații. Am văzut că, potrivit lui Aristotel, filozofarea autentică are o dublă orientare: ca întrebare privitoare la ființă, ce vizează faptul că fiecare lucru, în măsura în care este ceea ce este, este ceva, este unul, și nu celălalt și așa mai departe. Unitatea, multiplicitatea, opoziția, diversitatea etc. sunt determinații ce revin fiecărei ființări ca atare. Elaborarea acestor determinații este o sarcină ce cade în seama filozofiei prime. Însă deodată cu această primă întrebare ia naștere întrebarea privitoare la ființarea autentică, cea pe care Aristotel o desemnează drept θεῖον. O clarificare și mai precisă a acestei ființări ne este oferită de Aristotel în contextul lui ἐπιστήμη θεολογική. Discrepanța astfel creată sau, mai bine zis, problema acestei duble orientări a filozofării i-a rămas necunoscută, din câte știm, lui Aristotel. Problema pe care o avem în vedere aici constă în aceea că interogarea privitoare la egalitate, distincție sau opoziție, la modul în care acestea se raportează una la alta sau la felul în care acestea aparțin esenței ființării este ceva complet diferit față de întrebarea privitoare la temeiul ultim al ființării.

În cazul teologiei medievale, care se orientează după revelația creștină, incongruența, respectiv problema amintită iese și mai acut la iveală. Interogarea privitoare la categoriile formale este ceva diferit de întrebarea privitoare la Dumnezeu. Cele două direcții de interogare sunt aduse la aceeași formă și puse în legătură una cu alta, iar asta devine posibil numai întrucât despre ambele se poate spune că vizează, chipurile, cunoașterea
[76] a ceea ce este, într-un anume fel, independent de materie și de lumea sensibilă. Conceptul formal de egalitate este abstract, în el este ignorat orice ține de sensibil; ce-i drept, Dumnezeu nu este abstract, ci, dimpotrivă,

este cel mai concret lucru care există, însă și el este independent de materie, căci este spiritul pur. Această discrepanță dintre cele două direcții de interogare ale filozofiei autentice se acutizează în Evul Mediu prin aceea că conceptul aristotelic de teologie este înțeles în sensul unei perspective foarte determinate asupra lui Dumnezeu ca persoană absolută, perspectivă orientată după revelația creștină. Ceea ce la Aristotel era prezent ca o problemă nerostită a fost înfățișat în Evul Mediu drept un adevăr consacrat, astfel că acest caracter neproblematic, prezent într-un anumit sens la Aristotel, a fost ridicat acum la rangul de principiu. Așa se face că, începând din acel moment, întregul conținut de fond al metafizicii este determinat luând dintru început drept reper teologia în sensul ei creștin. Acum teologia nu se mai află pe același plan și nu mai stă în corelație cu întrebările menționate la început, privitoare la determinațiile ființei în genere – așa cum se întâmpla la Aristotel –, ci întreaga metafizică este subordonată în mod explicit cunoașterii lui Dumnezeu. De aici își dobândește teologia adevărata ei însemnătate, ce se va reflecta mai târziu în faptul că metafizica autentică va fi înțeleasă de Kant drept teologie. În Evul Mediu, dar și mai târziu, nu iese la iveală nimic cu adevărat problematic în privința acestui concept aristotelic de filozofare autentică, ci numai problema orientării simultane a acestor semnificații diferite în direcția unei singure științe. Toma d'Aquino încearcă acest lucru în „Prooemium"-ul comentariului său la *Metafizica* lui Aristotel. Nu voi mai intra aici în detaliile argumentației oferite de el.

Vreau să subliniez numai incongruența și dificultatea care minează afirmația tomistă, potrivit căreia această știință – care este știința supremă și pe care o numim metafizică prin echivalarea celor trei expresii discutate mai devreme – se ocupă atât cu cauza ultimă, cu Dumnezeu, cel care a creat [77] lumea și tot ceea ce există, dar și, în același timp, cu determinațiile care revin fiecărei ființări, cu *universalia*, cu categoriile abstracte, precum și cu acea ființare supremă potrivit modului său de a fi, anume spiritul absolut și pur. Ceea ce se vădește în interpretarea acestor trei expresii – cunoașterea a *ceea ce este ultim* (în sens cauzal), a *ceea ce este cel mai general* (în sens de abstracție) și a *ființei supreme sau celei mai înalte* (în sens de mod de ființă) – este faptul că aceste concepte-limită [*Grenzbegriffe*] sunt reunite în conceptul vag de general [*Allgemeinen*]. De aceea, Toma d'Aquino poate spune, într-un anumit sens pe drept cuvânt – deși acoperind prin aceasta cu totul problema –, că metafizica poate trata 1) *de ente, ut communiter consideratum*,

adică ființarea în măsura în care este considerată în general, adică prin raport la ceea ce este comun în fiecare ființare; 2) *de ente, ut principaliter intentum*, adică ființarea ca ceea ce este vizat [*intendiert*], surprins sau înțeles în sensul cel mai originar, adică prin raport la Dumnezeu. Acestea sunt determinări care au, ambele, caracter suprem și ultim, fiind însă cu desăvârșire diferite în structura lor internă, astfel că nu se poate face absolut nici o încercare de a le înțelege sau surprinde în unitatea lor posibilă.

§ 14. *Conceptul de metafizică al lui Francisco Suarez și caracterul fundamental al metafizicii moderne*

Dacă vrem să înțelegem ceva din metafizica modernă și din dezvoltarea ei sau din poziția lui Kant față de ea și din dezvoltarea idealismului german, atunci trebuie neapărat să păstrăm în minte acest raport al conceptului medieval de metafizică cu Antichitatea și faptul că această problemă – care nu este prezentă decât în chip latent la Aristotel – a fost cu desăvârșire acoperită. Nu trebuie însă nici să facem abstracție de faptul
[78] că evoluția metafizicii moderne, care este la rându-i determinantă pentru problematica noastră, a avut numai într-o mică măsură în vedere tomismul și filozofia medievală în sensul de scolastică târzie. Un teolog și filozof din secolul al XVI-lea, care, având intenții teologice foarte bine determinate, își fixase sarcina de a da o nouă interpretare metafizicii aristotelice, a exercitat o influență directă asupra dezvoltării metafizicii moderne. Este vorba despre iezuitul spaniol Francisco Suarez. Însemnătatea lui Suarez ca teolog și filozof deopotrivă, care îl întrece chiar și pe Toma d'Aquino prin perspicacitatea și independența interogării sale, este departe de a fi recunoscută așa cum ar merita. Însemnătatea lui pentru dezvoltarea și configurarea metafizicii moderne nu este numai una formală, în sensul că, sub influența lui, disciplina metafizicii a primit o anumită formă; o importanță la fel de mare o are și amprenta pe care și-a lăsat-o asupra chestiunilor de conținut, așa cum au fost acestea redescoperite de filozofia modernă. Suarez a trăit între anii 1548 și 1617 și a lucrat la reînnoirea scolasticii, care a trecut printr-o perioadă de înflorire în Spania secolului al XVI-lea, în bună măsură sub influența umanismului. Școala iezuită din Salamanca s-a aflat în fruntea acestor eforturi de reînnoire. În anul 1597 Suarez a publicat o operă importantă, *Disputationes metaphysicae*

(2 volume, Salamanca). Subtitlul acestei lucrări o caracterizează foarte bine: *in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur.** Opera are, prin urmare, un dublu scop: *mai întâi*, acela de a trata în structura ei internă întreaga teologie naturală, așadar aceea care precede revelația; *în același timp însă*, ea are scopul de a analiza în mod corespunzător toate întrebările ce țin de cele douăsprezece cărți ale *Metafizicii* aristotelice. Spre deosebire de scolastica timpurie, Suarez a observat așadar că cele douăsprezece cărți ale *Metafizicii* constituie un întreg lipsit de o ordine proprie, deși nu și-a dat seama că aceasta nu este o carte scrisă de Aristotel, ci o compilație de tratate puse laolaltă de elevii și discipolii săi. [79] El a încercat să suplinească această lipsă de organizare printr-o ordonare sistematică a problemelor principale. Lui i se datorează discutarea, dintr-o perspectivă independentă, a întregului domeniu al problemei prin raport la teologia naturală, în vreme ce la Toma d'Aquino nu găsim decât o utilizare a unor idei metafizice și, în același timp, un comentariu al metafizicii aristotelice. Abia la Suarez putem vorbi despre o dezvoltare independentă a problemei metafizicii, dezvoltare care și-a exercitat în mod special influența asupra lui Descartes și asupra începuturilor filozofiei moderne. Descartes, cel care a studiat la școala iezuită din La Flèche, unde a audiat prelegeri de metafizică, logică și etică, era foarte bine familiarizat cu Suarez, ale cărei scrieri avea să le consulte în repetate rânduri, chiar și în perioada târzie a vieții sale.

Ne propunem acum să clarificăm una dintre intențiile acestei opere importante, a cărei interpretare este departe de a fi epuizată. În prefața („Prooemium") lucrării sale *Disputationes metaphysicae*, Suarez ne spune: *Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.*[1] Ceea ce vrea

* „În care atât întreaga teologie naturală este tratată ordonat, cât și problemele privitoare la toate cele douăsprezece cărți ale lui Aristotel sunt dezbătute cu grijă". (Traducerea în română a citatelor din Suarez îi aparține lui Grigore Vida, care observă în cazul de față că Heidegger citează subtitlul din ediția Vivès, unde acesta apare ca „*quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros*", însă când îl discută spune „toate întrebările ce țin de cele douăsprezece cărți" – o formulare ușor diferită care figurează în prima ediție a lucrării lui Suarez: „*quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros*".)

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, „Prooemium", *Opera Omnia*, ed. C. Berton, Paris, 1856 și urm., vol. XXV, p. 1: „Căci aceste principii și adevăruri metafizice

să ne spună el aici este că adevărurile metafizice sunt într-o așa mare măsură necesare cunoașterii teologice autentice, încât, dacă acestea sunt pierdute din vedere, teologia autentică, în sensul de teologie a revelației, este foarte puternic șubrezită. Suarez accentuează în mod explicit faptul că exclude din această discuție toate chestiunile ce privesc numai probleme de logică: *quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus*[1].

[80] Prima *disputatio* tratează: *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*, despre esența filozofiei prime sau metafizicii. În introducere[2], Suarez începe prin a discuta diferitele nume ale metafizicii (*varia metaphysicae nomina*) printr-un recurs de sine stătător la Aristotel. El descoperă că metafizica este desemnată aici drept *sapientia* (σοφία), drept *prudentia* (φρόνησις), apoi drept *prima philosophia* (πρώτη φιλοσοφία) sau *naturalis theologia* (θεολογική), pe care Suarez o interpretează încă de acum într-un sens diferit de cel antic (*quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest*[3]) și în cele din urmă ca *metaphysica*. Suarez ne spune că această teologie naturală (sau filozofie primă) este numită metafizică pentru că tratează despre Dumnezeu (*ex quo etiam metaphysica nominata est*[4]). Prin aceasta, el conferă expresiei o altă semnificație decât Toma d'Aquino. Cel din urmă folosește termenul de *metaphysica* în măsura în care acesta se referă la *de ente in communi*. Suarez consideră însă că metafizica poartă acest nume în măsura în care este teologie. El constată că termenul de metafizică nu provine de la Aristotel însuși, ci de la comentatorii săi (*quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit*[5]), însă rămâne la părerea că Aristotel însuși a alcătuit această colecție de texte.

---

sunt atât de legate de concluziile și discursurile teologice, încât, dacă este înlăturată cunoașterea lor desăvârșită, și cunoașterea celor din urmă este, în chip necesar, zdruncinată foarte tare".

1. *Ibidem*: „dar le vom exclude, pe cât se poate, pe cele care aparțin filozofiei pure sau dialecticii (asupra cărora alți autori de metafizică stăruie îndelug), căci sunt străine studiului de față".

2. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I, *ibidem*, p. 1 și urm.

3. *Ibidem*, p. 2: „de vreme ce discută despre Dumnezeu și lucrurile divine, în măsura în care aceasta e cu putință prin lumina naturală".

4. *Ibidem*: „de aceea este numită și metafizică".

5. *Ibidem*.

Suarez explică termenul de metafizică într-un sens care se abate de la explicația tomistă, punând astfel în lumină un alt punct de vedere, deloc lipsit de importanță pentru istoria metafizicii: *de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur*[1]. Metafizica se ocupă cu ceea urmează după lucrurile naturale, *et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte objecti illud* [81] *intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt*[2]. „Metafizica" nu se referă, așadar, la acele cărți care urmează după cele despre fizică, ci acest caracter ulterior este înțeles acum într-un sens ce vizează *conținutul*: cunoașterea celor suprasensibile este ulterioară în raport cu cunoașterea celor sensibile. În ordinea dobândirii ei și în ordinea apariției cunoașterii suprasensibilului, ca și în ceea ce privește locul pe care-l ocupă în succesiunea investigării, cunoașterea metafizică este ulterioară cunoașterii fizicii. Suarez subliniază sensul de *post* al lui μετά și înțelege acest *post* în sensul unei ierarhii a cunoașterii de la cele sensibile la cele suprasensibile.

Nu voi putea discuta aici mai pe larg structura lucrării *Disputationes metaphysicae*. Merită însă reținut că, sub influența lui Suarez, metafizica s-a dezvoltat ca disciplină de școală atât în ceea ce privește problematica sa, cât și în privința caracterului său specific. Nu trebuie totuși să pierdem din vedere faptul că Suarez îl invocă pe Toma d'Aquino într-un mod extrem de favorabil și îi recunoaște o deosebită autoritate în toate aceste chestiuni.

Din considerațiile pe marginea conceptului de metafizică a reieșit că filozofia medievală, consolidată de prestigiul lui Suarez, a exercitat o influență decisivă asupra dezvoltării filozofiei moderne. Însă de aici nu decurge faptul că problematica filozofiei moderne ar fi absolut identică cu ceea ce constituise, mai înainte, obiectul de cercetare al metafizicii. Se spune că, la începuturile ei, filozofia modernă ia forma unei critici, a unei

1. *Ibidem*: „despre acele lucruri care urmează după științe sau lucruri naturale".

2. *Ibidem*: „și de aceea este numită metafizică, într-un fel stabilită după fizică sau dincolo de fizică; după, spun, nu potrivit demnității sau ordinii naturii, ci potrivit ordinii dobândirii, producerii sau descoperirii; ori, dacă o înțelegem dinspre obiect, lucrurile despre care tratează această știință sunt spuse a fi după ființele fizice sau naturale, pentru că depășesc ordinea lor și sunt stabilite pe o treaptă mai înaltă a lucrurilor".

[82] întemeieri critice a filozofiei, și că tocmai Kant a fost cel care a pus sub semnul întrebării posibilitatea metafizicii. Acest lucru este desigur adevărat, însă cu toate acestea filozofia modernă este înrudită, în chipul cel mai intim, cu scolastica, iar cauzele problemelor sale îi sunt bine cunoscute. Apelul la acel caracter al metafizicii moderne menționat mai devreme nu ne este de prea mult ajutor, atâta timp cât problema însăși nu este înțeleasă și sesizată pornind de la metafizică. Aceste trimiteri îndreptățite la dimensiunea critică a începutului filozofiei prime sunt o cu totul altă problemă și nu ne pot servi pentru a înțelege ce s-a întâmplat în răstimpul dintre Descartes și Hegel.

Pentru a evita interpretările greșite, dar și pentru a pregăti, în același timp, terenul pentru discuțiile viitoare, voi discuta pe scurt *caracterul fundamental al metafizicii moderne*. Atunci când încercăm să caracterizăm în mod corespunzător filozofia modernă, așa cum am făcut cu cea antică și cu cea medievală, suntem confruntați cu rigidizarea conceptului de metafizică, rigidizare însoțită însă de apariția a ceva cu adevărat nou. Dacă acest element de noutate este ceva ce aparține metafizicii, și nu așa-numitei teorii a cunoașterii, atunci trebuie să ne punem următoarea întrebare: în ce constă caracterul metafizic al acestui element de noutate care se manifestă la începutul filozofiei moderne și în ce raport stă el cu metafizica în general? Din această întrebare devine limpede că ar trebui să fim deja în posesia problematicii vii a metafizicii, și cu toate acestea nu putem decât spune deocamdată, sub forma unei ipoteze doar, că gândirea metafizică este interogare atotcuprinzătoare într-un dublu sens: pe de o parte, deoarece ea vizează ființarea în întregul ei, iar, pe de altă parte, deoarece întrebătorul este la rându-i întotdeauna cuprins în această ființare. Faptul că în filozofia antică și în cea medievală deopotrivă a fost ridicată întrebarea privitoare la ființarea în întregul ei ar trebui să fie deja destul de limpede. Mult mai neclar, ba chiar de neînțeles, este însă cel de-al doilea moment: cum a fost pus sub semnul întrebării în filozofia antică tocmai acela care își punea o întrebare metafizică? Căci exact acest moment în care interogarea atotcuprinzătoare îl cuprinde și pe cel care întreabă este cel care ne dă posibilitatea să înțelegem, în conținutul său metafizic, elementul de noutate din metafizica modernă.

[83] Care este caracterul fundamental al metafizicii moderne? Metafizica modernă este determinată de faptul că întregul cuprins al problemelor tradiționale intră sub incidența unei noi științe, care este reprezentată de

știința matematică a naturii. Ideea care este prezentă aici într-un mod mai curând implicit este aceea că, dacă metafizica întreabă în privința cauzelor prime, a celui mai general și mai înalt sens al ființării – pe scurt spus, în privința a ceea ce este suprem, ultim și cel mai înalt –, atunci acest mod de cunoaștere trebuie să corespundă acelui lucru pe care îl caută prin interogațiile sale. Ceea ce înseamnă că ea trebuie să fie *absolut certă*. Astfel, pe firul conducător al idealului matematic de cunoaștere, întreaga problematică a metafizicii tradiționale își asumă sarcina de a îndeplini acest demers în sensul cel mai strict și de a ridica astfel metafizica și din perspectiva conținutului său la *nivelul formal de știință absolută*. Problema certitudinii absolute constituie, mai presus de orice, problema fundamentală a filozofiei moderne, iar asta nu în sensul de teorie a cunoașterii, ci întrucât e susținută și dirijată de problema intrinsecă a metafizicii înseși. Lucru ce poate fi văzut în cel mai clar mod cu putință acolo unde filozofia modernă începe în chip explicit, anume la Descartes, însă în special la Fichte. Opera fundamentală a lui Fichte poartă titlul *Doctrina științei* [*Wissenschaftslehre*]. E vorba de știința care are drept obiect de cercetare știința în sens absolut și care, prin urmare, întemeiază metafizica. Întâietatea problemei certitudinii în cazul cunoașterii metafizice este cea care a susținut dezvoltarea metafizicii moderne. Pornind de aici se produce o modificare a ansamblului de probleme și discipline.

Privind însă lucrurile în acest fel n-am dobândit încă o înțelegere autentică a ceea ce se petrece odată cu efortul pentru obținerea certitudinii absolute în cadrul metafizicii. Ceea ce este ultim trebuie să poată fi deopotrivă cunoscut în sens ultim. Cum stau însă lucrurile cu efortul metafizicii de a obține o certitudine ultimă? Există întotdeauna o tendință de a indica drept caracteristic faptul că, începând cu Descartes, filozofia mo- [84]
dernă nu mai are drept punct de pornire existența lui Dumnezeu și argumentele teologice, ci conștiința sau eul. Constatăm într-adevăr că eul, conștiința, rațiunea, persoana sau spiritul se află în centrul problemei. Ținând seama de astfel de lucruri, ne putem întreba dacă această poziție centrală a eului sau a conștiinței este, în cele din urmă, expresia faptului că în filozofia modernă eul care întreabă este pus, la rându-i, sub semnul întrebării. Va trebui să admitem că așa stau lucrurile, deși avem de-a face aici cu o situație aparte. Căci eul, conștiința sau persoana sunt preluate în metafizică într-o asemenea manieră, încât *tocmai acest eu nu este pus sub semnul întrebării*. Ceea ce nu constituie un simplu eșec de a pune eul sub

semnul întrebării, ci eul (sau conștiința) este pus la temeiul metafizicii drept *cel mai cert și mai neproblematic fundament* al ei, astfel că metafizica modernă este caracterizată de o interogare atotcuprinzătoare *cu totul aparte*, ce presupune includerea celui care întreabă în sens *negativ*, astfel că eul însuși devine fundamentul oricărei interogări viitoare. Aceasta este corelația internă în care stau întâietatea problemei subiectului și chestiunea certitudinii, pe de o parte, și întrebarea intrinsecă a conceptului tradițional de metafizică, pe de altă pare. Acest lucru ar trebui să fie suficient atât pentru a evidenția caracterul distinct al metafizicii moderne, cât și pentru a lămuri că acest efort ce vizează obținerea certitudinii ultime și orientarea asupra eului sau conștiinței au sens numai atâta timp cât *vechea problematică este păstrată integral*. Atât, deocamdată, pentru a avea o orientare în privința istoriei problemei.

§ 15. *Metafizica drept denumire a problemei fundamentale a metafizicii înseși. Rezultatul considerațiilor preliminare și necesitatea de a începe prin a ne angaja în metafizică, lăsându-ne copleșiți de interogarea de ordin metafizic*

[85] Dacă aruncăm o privire de ansamblu asupra întregii noastre discuții a conceptului de metafizică, constatăm că această denumire exprimă o cunoaștere care vizează *ființarea luată în întregul ei*. În același timp, constatăm că această expresie, „*în întregul...*", este o titulatură ce conține în ea *adevărata problemă* – problemă care, *mai presus de orice, trebuie mai întâi pusă ca atare*, și care nu poate fi eliminată prin simpla preluare a diferitelor opinii tradiționale. Prin urmare, este limpede că nu putem pur și simplu prelua termenul de metafizică în accepțiunea sa tradițională. Preluăm însă termenul de metafizică ca *denumire* a unei probleme sau, mai bine zis, ca *denumire a problemei fundamentale a metafizicii înseși*, care constă în întrebarea privitoare la ce este ea însăși, metafizica. Aceste întrebări, „ce este metafizica?", „ce este filozofarea?" rămân inseparabil legate de filozofie, însoțind-o permanent. Cu cât filozofia survine într-un mod mai autentic, cu atât aceste întrebări sunt puse mai răspicat. Vom vedea în mai multe rânduri că această întrebare, „ce este filozofia însăși?", nu însoțește filozofia precum ceva ce i se adaugă retrospectiv, ci precum ceva ce îi aparține în mod esențial, în timp ce întrebări precum „ce este matematica?", „ce

este fizica?" sau „ce est filologia?" sunt întrebări pe care aceste științe nu le pot nici ridica, nici rezolva.

Dacă privim în ansamblu discuția conceptului de metafizică și poziția noastră față de acesta, ținând seama în același timp de intenția *considerațiilor* noastre *preliminare*, atunci trebuie spus că întreaga discuție n-a putut în nici un caz lămuri ce este metafizica însăși. Discuția conceptului de metafizică s-a încheiat, de altfel, cu o întrebare: ce anume este ceea ce numim „filozofare"? Din această perspectivă, rezultatul considerațiilor noastre preliminare are un caracter exclusiv negativ, deși ne-am hotărât să [86] evităm metoda obișnuită de a caracteriza filozofia și să întrebăm în privința filozofiei într-o manieră pe care ea însăși, ca ceva ultim și de sine stătător, ne-o pretinde. Am renunțat să mai interpretăm metafizica sau filozofia în termeni științifici, am renunțat la compararea ei cu arta sau religia, ținând seama de faptul că ea este ceva de sine stătător, ceva care trebuie înțeles pornind de la ea însăși. Prin urmare, ne-am impus exigența de a nu ne eschiva în fața filozofiei, ci de a întreba în privința ei însăși. În acest fel am pornit pe urmele filozofiei însăși. Sau oare ne-am eschivat totuși, până la urmă, în fața filozofiei? Trebuie să admitem că deși am discutat în mod direct filozofia însăși – sau poate tocmai de aceea – ne-am eschivat în fața ei. Numai că acest lucru s-a întâmplat pe ascuns, într-un mod ambiguu. E drept că n-am vorbit despre altceva – despre știință, artă sau religie –, ci despre filozofie, însă n-am vorbit în mod nemijlocit și concret *pornind de la ea* [*aus ihr*], ci *despre* ea [*über sie*]. Nu putem vorbi *pornind de la ea însăși* decât atunci când ne mișcăm mai întâi într-o *interogare metafizică*, așa cum n-a fost însă cazul aici. *Despre* această interogare am spus numai că ar fi atotcuprinzătoare, adică o interogare care cuprinde de fiecare dată, prin fiecare întrebare, întregul ființării și care îl include chiar și pe cel care întreabă, punându-l sub semnul întrebării. Însă deocamdată n-am înțeles ce înseamnă faptul că interogarea metafizică este interogare atotcuprinzătoare, de vreme ce nu ne-am lăsat cu adevărat puși sub semnul întrebării printr-o adevărată interogare în privința întregului. Oricât de amănunțit am discuta *despre* ea, vom fi condamnați la o înțelegere greșită a ei atâta timp cât nu vom fi *copleșiți* de o astfel de interogare. În încercarea de a ne îndeletnici cu filozofia, am fost victimele unei ambiguități. Deși ne-am îndeletnicit *cu* filozofia, n-am discutat *pornind de la ea*. Am dezbătut [ver*handelt*] despre filozofie, dar nu ne-am angajat [ge*handelt*] în filozofia însăși. Hotărâtor este însă că am ieșit din această

[87] dezbatere despre... și *am început prin a ne angaja în metafizica însăși*. Acest lucru nu presupune nimic altceva decât posibilitatea unei interogări autentice și reale.

Întrebările pe care trebuie să le ridicăm au fost deja amintite: „ce este lumea?", „ce este finitudinea?", „ce este individualizarea?". Însă aceste întrebări au fost puse aproape întâmplător și par a fi arbitrare. Faptul acesta este incontestabil. În primul rând, pare arbitrar și de neînțeles de ce au fost puse tocmai aceste întrebări. Însă, făcând abstracție de acest lucru, dacă vrem să pretindem că întrebările de față au un caracter metafizic, trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva sunt de-a dreptul vide și generale, adică într-atât de indeterminate, încât *ne* lasă indiferenți, fără să *ne* atingă în chip fundamental, și cu atât mai puțin să ne copleșească. Sau trebuie oare ca mai întâi să elaborăm aceste întrebări, pentru ca ele să ne copleșească apoi și pentru ca starea de copleșire necesară să survină ulterior? Oare ar trebui să punem aceste întrebări și să ne producem dispoziția afectivă corespunzătoare? Dacă încercăm să procedăm în acest fel, vom sfârși prin a recădea pe acea treaptă pe care vrem și trebuie să o depășim. Ne-am întoarce la discuții teoretice (la știință), pe care apoi le vom fructifica într-o „viziune despre lume". Caracterul superficial al filozofiei ar fi astfel pe de-a-ntregul restabilit. Miza nu este aceea de a elabora aceste întrebări într-o manieră teoretică sau de a da naștere unei dispoziții afective care *să li se adauge* sau *să le însoțească*, ci, dimpotrivă, mai înainte de toate trebuie să facem ca întrebările să ia naștere *dintr-o dispoziție afectivă fundamentală*, potrivit necesității și posibilității lor intrinseci, și să încercăm să le păstrăm în caracterul lor de sine stătător și lipsit de ambiguitate. A duce cu adevărat la bun sfârșit această interogare înseamnă, prin urmare, a încerca să deșteptăm o dispoziție afectivă fundamentală a filozofării noastre. Aceasta este prima și adevărata sarcină fundamentală a prelegerii noastre, începutul unei reale și vii filozofări.

PARTEA ÎNTÂI
Deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale a filozofării noastre

CAPITOLUL I
Sarcina deșteptării unei dispoziții afective fundamentale și indicarea unei dispoziții afective ascunse a *Dasein*-ului nostru de azi

§ 16. *Ajungerea la un acord preliminar asupra sensului pe care-l poate avea deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale*

a) Deșteptarea nu înseamnă a lua notă de ceva prezent, ci a face să se trezească ceva ce este adormit

Sarcina fundamentală constă acum în deșteptarea unei dispoziții afec- [89]
tive fundamentale a filozofării noastre. Spun în mod intenționat „a filozofării *noastre*", și nu a unei filozofări oarecare sau a filozofării în sine, căci așa ceva nu există nicăieri. Ceea ce avem în vedere aici este tocmai deșteptarea *unei anumite* dispoziții afective fundamentale, care ar urma să susțină filozofarea noastră, și nu a dispoziției fundamentale *în genere*. Căci nu există o singură dispoziție afectivă, ci mai multe. Care dintre ele este relevantă pentru noi? De unde ar trebui să luăm o astfel de dispoziție? Ne aflăm în fața unei alegeri: care este acea dispoziție afectivă pe care trebuie să o deșteptăm aici? Însă nu ne aflăm numai în fața acestei alegeri, ci și în fața întrebării mult mai dificile cu privire la calea pe care trebuie să o urmăm pentru a deștepta o dispoziție afectivă sau alta.

Nu sunt oare tocmai dispozițiile afective ultimul lucru pe care l-am putea inventa? Și, mai mult decât atât, nu sunt ele ceva ce ne ia prin sur- [90]
prindere, ceva de care noi nu putem în nici un fel dispune, ceva care se constituie prin sine, fără să poată fi obținut în mod forțat, și în care alunecăm fără voie? Prin urmare, dacă vrem să lăsăm o astfel de dispoziție

afectivă să fie ceea ce este, n-o putem obține în mod forțat, pe o cale artificială sau arbitrară. Ea trebuie să fie deja acolo. Noi nu putem face altceva decât să îi *constatăm* prezența. Însă cum putem constata o dispoziție afectivă fundamentală a filozofării? Poate fi constatată o dispoziție afectivă ca fiind pretutindeni prezentă, poate fi dovedită ca fapt universal acceptat? Este oare în genere dispoziția afectivă ceva a cărei prezență poate fi constatată, la fel cum se poate constata că cineva este blond sau brunet? Oare o dispoziție afectivă este ceva ce pur și simplu ai sau nu ai? Ni se va spune, desigur, că dispoziția afectivă este de altă natură decât culoarea părului sau a pielii, însă totuși ceva ce poate fi constatat în privința cuiva. Cum am putea altfel să avem cunoștință de ea? Prin urmare, va trebui să facem un sondaj pentru a descoperi dispoziția afectivă fundamentală căutată. Acceptând că un astfel de sondaj poate fi făcut chiar și numai în cercul celor care sunt aici de față, suntem oare atât de siguri că cei întrebați vor fi de fiecare dată în stare să ne vorbească despre existența acestei dispoziții afective fundamentale „dinăuntrul lor"? Poate că dispoziția afectivă fundamentală căutată nu este de felul lucrurilor care pot fi constatate pe calea unui sondaj. Sau poate că pentru constatarea unei dispoziții afective nu e suficient să ai dispoziția respectivă, ci să trebuie să fii și în acord cu ea.

Vedem deja că o așa-numită constatare obiectivă a unei dispoziții afective fundamentale este o întreprindere îndoielnică, ba chiar imposibilă. Prin urmare, nu are nici un sens să ne întrebăm, în genere, în privința caracterului permanent și universal al dispoziției afective, sau să ne preocupăm de caracterul general valabil al unei astfel de constatări. Altfel spus, dacă unii dintre voi, mai mulți sau chiar toți, ne vor confirma că nu pot constata, printr-o observație îndreptată asupra lor înșiși, o asemenea dispoziție afectivă, acest lucru nu se va constitui, în mod nemijlocit, într-o obiecție adusă poziției noastre, care afirmă existența unei dispoziții afective
[91] fundamentale. Căci, în cele din urmă, prin simpla observație – fie ea oricât de perspicace sau luându-și în ajutor chiar psihanaliza – nu putem afla nimic.

Tocmai de aceea nu vom vorbi în nici un caz despre „constatarea" unei dispoziții afective fundamentale a filozofării noastre, ci despre *deșteptarea* ei. A deștepta înseamnă a face să fie treaz, *a lăsa să se trezească* ceea ce doarme.

b) Faptul de a fi prezent [*Da-sein*] și faptul de a nu fi prezent [*Nicht-Da-sein*] al dispoziției afective nu pot fi înțelese din perspectiva distincției între starea de conștiență și cea de inconștiență

„Ceea ce doarme" este într-un anume mod absent, fiind totuși prezent. Dacă vorbim despre deșteptarea unei dispoziții, înseamnă că dispoziția este deja prezentă. În același timp însă mai înseamnă și că, într-un anumit sens, ea *nu* este prezentă. În mod straniu, dispoziția e ceva ce, în același timp, este și nu este prezent. Dacă vrem să filozofăm mai departe într-o manieră formală, așa cum se face în mod curent, putem afirma imediat că ceva ce este și nu este prezent în același timp e caracterizat de o contradicție internă potrivit modului său de a fi. Căci a fi prezent [*Da-sein*] și a nu fi prezent [*Nicht-Da-sein*] stau într-o evidentă contradicție. Însă ceea ce este contradictoriu nu poate exista, fiind – potrivit unui vechi principiu al metafizicii tradiționale – imposibil, la fel ca un triunghi rotund. Vom vedea că acest principiu al metafizicii antice, care își are temeiul într-o concepție foarte precis determinată asupra ființei, va trebui nu numai pus sub semnul întrebării, ci zdruncinat din temelii.

Tot ceea ce cunoaștem de altfel în privința lucrurilor cunoaștem desigur potrivit principiului noncontradicției (sau–sau, dincolo de orice echivoc). Ceva sau este, sau nu este prezent. Nu e acest lucru valabil și în privința omului? Desigur, cineva ori este, ori nu este prezent. Însă în același timp trebuie să ținem seama de faptul că, în cazul lui, avem de-a face cu o stare de lucruri diferită de cea a unei pietre. Căci din ceea ce cunoaștem despre noi înșine, ca oameni, știm că ceva poate să fie prezent în noi, și totuși să nu fie, că există procese care se produc în noi, dar care nu se manifestă în [92]
conștiință. Omul are o conștiință, în el poate exista ceva despre care să nu știe nimic. În acest caz, vorbim despre ceva ce este prezent în el, dar care nu este prezent în conștiință. O piatră are o proprietate, sau nu o are. Noi, dimpotrivă, putem avea și nu avea ceva în același timp, adică putem avea ceva de care să nu știm. Se vorbește, de altfel, despre inconștient. Într-un sens, acesta există, într-altul însă nu există, în măsura în care el nu este ceva conștient. Acest straniu „a fi, și totuși a nu fi prezent " se datorează posibilității de a fi conștient de ceva neconștientizat. Această distincție între a nu fi prezent (ca ceva neconștientizat) și a fi prezent (ca ceva conștientizat)

pare echivalentă cu distincția pe care o facem atunci când vorbim despre deșteptarea a ceea ce doarme. Putem însă oare identifica în mod direct somnul cu absența conștiinței? În fond, absența conștiinței se manifestă și în starea de leșin, care nu poate fi identificată cu somnul, și, în cele din urmă, în mod deplin, în moarte. Acest concept al inconștientului este, așadar, mult prea larg – lăsând la o parte întrebarea dacă este în genere adecvat – pentru ceea ce avem în vedere aici. Pe de altă parte, somnul nu numai că nu înseamnă pur și simplu absența conștiinței, ci, dimpotrivă, știm că somnului îi aparține o conștiință aparte și, în multe cazuri, plină de viață – și anume cea a visului – astfel că aici dispare cu totul posibilitatea de a caracteriza ceva prin apel la distincția „conștient–inconștient". Starea de veghe și cea de somn nu corespund binomului conștient–inconștient.

Astfel, se vădește deja că distincția dintre „conștient" și „inconștient" nu ne poate fi de folos mai departe. A deștepta o dispoziție afectivă nu poate însemna pur și simplu a transforma ceva în primă instanță neconștientizat în ceva de care suntem conștienți. A deștepta o dispoziție înseamnă, în fond, *a o face să se trezească* și tocmai astfel a o face *să fie*. Însă atunci când facem ca o dispoziție să devină ceva de care suntem conștienți, când luăm la cunoștință existența ei, transformând-o în obiect al cunoașterii, atunci obținem exact opusul unei deșteptări. Dispoziția este nimicită în acest fel, sau cel puțin slăbită și alterată, în nici un caz intensificată. [93]

Cu toate acestea, un fapt rămâne sigur: atunci când deșteptăm o dispoziție afectivă, asta presupune că ea era deja acolo, însă cumva, totuși, fără să fie. Pe de altă parte, am constatat că distincția dintre a fi și a nu fi prezent nu este sinonimă cu distincția dintre ceva de care suntem conștienți și ceva de care nu suntem. Dar aceasta nu este singura concluzie care poate fi desprinsă de aici: dacă dispoziția afectivă este ceva ce aparține omului, ceva ce există „în el" – cum spuneam mai devreme – sau ceva care îi revine acestuia, și dacă ea nu poate fi lămurită cu ajutorul distincției dintre conștient și inconștient, nu vom reuși să dăm seamă de această problemă atâta vreme cât vom privi omul ca pe ceva ce se deosebește de lucrurile materiale prin aceea că are o conștiință, că este un animal înzestrat cu rațiune, un *animal rationale* sau un eu cu trăiri, legat de un trup. Această concepție despre om ca ființă vie înzestrată pe deasupra cu rațiune este cea care a condus la o înțelegere complet greșită a esenței dispoziției afective. Deșteptarea dispoziției afective și încercarea de avansa în înțele-

gerea acestui straniu fenomen coincid, în cele din urmă, cu exigența unei complete reevaluări a concepției noastre despre om.

Pentru a nu complica mult prea mult problema încă de la început, nu voi discuta aici ce este, de fapt, acest somn. Desigur că, din perspectivă metodologică, se poate spune că nu putem înțelege esența deșteptării fără să înțelegem semnificația somnului, respectiv a stării de veghe. Voi face doar mențiunea că sarcina de a clarifica astfel de fenomene precum somnul și veghea nu poate fi abordată din exterior, ca o întrebare separată. Dimpotrivă, clarificarea acestor fenomene nu poate avea loc decât cu condiția să avem o înțelegere fundamentală a felului în care o ființare trebuie să fie determinată în structura sa pentru a putea dormi sau pentru a se putea deștepta. Despre o piatră nu spunem că doarme sau că se trezește. Dacă vorbim însă despre o plantă, deja nu mai suntem la fel de siguri. Este foarte [94] discutabil dacă o plantă doarme, și asta pentru că este discutabil dacă ea se trezește. Despre animal știm că doarme. Rămâne însă totuși întrebarea dacă somnul lui este la fel cu somnul omului și, prin urmare, întrebarea ce este somnul în genere. Problema stă în foarte strânsă legătură cu întrebarea privitoare la structura de ființă a diferitelor feluri de ființare: piatră, plantă, animal, om.

În contrast cu numeroasele interpretări greșite ale somnului, specifice epocii moderne, găsim deja la filozofii antici o formă de înțelegere mult mai elementară și mai nemijlocită a caracterului fundamental al somnului. Aristotel, care a scris un tratat special, cu un caracter aparte, despre somn și trezie (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), a observat ceva demn de luat în seamă atunci când a spus că somnul este o ἀκινησία. Aristotel nu pune în legătură somnul cu starea de conștiență sau cu cea de inconștiență, ci, dimpotrivă, consideră somnul un δεσμός, o încătușare [*Gebundenheit*] specifică a ceea ce numim αἴσθησις; și nu numai o încătușare a percepției, ci una a ființei [*Wesen*] noastre, în măsura în care ea nu poate percepe alte ființări în afara ei însăși. Această caracterizare a somnului este mai mult decât o metaforă și ne deschide un vast orizont, care n-a fost în nici un caz sesizat potrivit intenției sale metafizice. Din rațiuni fundamental metafizice trebuie să ne abținem de la discutarea chestiunii somnului și să încercăm să lămurim pe o *altă cale* ce înseamnă a deștepta o dispoziție afectivă.

c) Faptul de a fi prezent și faptul de a nu fi prezent al dispoziției afective, înțeles pe temeiul ființei omului ca fapt de a fi prezent [*Da-sein*] sau fapt de a fi aiurea [*Weg-sein*] (fapt de a fi absent)

[95] Faptul că, în cazul omului, nu avem în nici un caz de-a face cu distincția dintre conștient și inconștient atunci când vorbim despre concomitența faptului de a fi și de a nu fi prezent al dispoziției afective devine limpede în cazul unei situații care survine numai în starea de trezie, dacă privim pentru un moment starea de trezie drept viață conștientă, prin contrast cu cea inconștientă (somnul). Cât de des se întâmplă, atunci când luăm parte la o conversație în societate, „să nu fim prezenți", cât de des ne dăm seama că am fost *absenți*, însă fără să fi adormit? Acest fapt de a nu fi prezent, acest „a fi aiurea" nu are nimic de-a face cu starea de conștiență sau cu cea de inconștiență în sensul lor curent. Ba chiar mai mult decât atât, acest fapt de a nu fi prezent poate fi ceva de care suntem foarte conștienți. Fiind în acest fel absenți, suntem de fapt preocupați de noi înșine, atunci când nu suntem preocupați de altceva. Însă acest fapt de a nu fi prezent este totuși un „a fi aiurea". Să ne gândim la cazul extrem al nebuniei, în care conștiința de sine poate fi prezentă în cel mai înalt grad, și cu toate acestea vom spune că omul este „dus" [*ver-rückt*], chiar „transpus" [*verschoben*], undeva aiurea și totuși prezent. Nici a fi prezent sau a fi aiurea nu înseamnă același lucru cu a fi treaz sau adormit, însă mai târziu va deveni limpede de ce concepem totuși, pe bună dreptate, acești termeni astfel.

Observăm că, în cele din urmă, această *putință* de a fi „aiurea", „în altă parte" ține de felul de a fi al omului în genere. Însă el nu *poate* fi astfel decât dacă faptul de a fi prezent [*Da-sein*] ține de caracterul ființei sale. *Numim ființa omului fapt de a fi prezent* [*Da-sein*] într-un fel care trebuie încă determinat și care se deosebește de simpla-prezență [*Vorhandensein*] a pietrei. În fond, acest fapt de a fi aiurea ține de esența faptului de a fi prezent. Nu avem aici de-a face cu un eveniment care survine din când în când, în mod arbitrar, ci cu un caracter esențial al ființei umane, ce vizează *modul* său de a fi, astfel că un om, în măsura în care există, este într-un fel sau într-altul mereu și în mod necesar întotdeauna deja „în altă parte", „aiurea" prin chiar faptul său de a fi prezent. Se vădește astfel că distincția dintre „conștient și inconștient" nu este una primordială, ea

putând fi invocată atât în privința faptului de a fi prezent cât și în privința lui „a fi aiurea".

Trebuie deșteptată o dispoziție afectivă. Acest lucru înseamnă însă că ea este și nu este prezentă. Dacă faptul de a fi și de a nu fi prezent ține de caracterul dispoziției afective, atunci ea însăși are de-a face cu esența cea mai lăuntrică a ființei omului, cu *Dasein*-ul său. *Dispoziția afectivă ține de* [96] *ființa omului*. Am mai făcut astfel un pas spre înțelegerea acestei posibilități și a acestui mod de a fi și a nu fi prezent, deși mai avem încă mult până a le putea înțelege cu totul. Căci atâta timp cât afirmăm că dispoziția afectivă este și nu este prezentă, o privim ca pe ceva ce se manifestă și nu se manifestă în cazul omului. Însă faptul de a fi prezent și faptul de a fi aiurea al omului este ceva cu totul diferit de această simplă-prezență [*Vorhandensein*] sau simplă-absență [*Nichtvorhandensein*]. Despre o simplă prezență sau absență putem vorbi, de exemplu, în cazul unei pietre (putem spune, bunăoară, că nu sunt prezente asperități la această piatră), în cazul unei anumite concepții asupra unui proces fizic sau chiar referindu-ne la o așa-zisă trăire sufletească. Însă ceea ce am desemnat drept fapt de a fi prezent [*Dasein*] și fapt de a fi aiurea [*Wegsein*] este ceva ce ține de esența omului. Ele sunt posibile numai atunci și numai atâta timp cât acesta *este*. *Faptul de a fi aiurea este el însuși un fel de a fi al ființei sale*. A fi aiurea nu înseamnă a nu fi deloc, ci este mai curând *un mod* de a fi prezent. Atunci când vorbim despre un fapt de a fi „în altă parte" al pietrei, ne referim tocmai la faptul că ea *nu* este prezentă. Omul însă trebuie să fie *prezent*, pentru a putea fi „în altă parte", aiurea; el nu are posibilitatea de a fi „în altă parte" decât atâta timp cât este prezent-aici.

Prin urmare, dacă dispoziția afectivă aparține într-adevăr ființei omului, nu putem să vorbim sau să ne raportăm la ea ca și când ar fi simplu-prezentă sau ar lipsi. Dar cine ne-ar putea opri să facem asta, ne-am putea întreba? Dispozițiile afective – precum bucuria, mulțumirea, extazul, tristețea, melancolia, mânia – sunt doar ceva psihologic sau, mai bine spus, ceva psihic; toate sunt doar stări sufletești. Le putem întâlni atât la ceilalți, cât și la noi înșine. Putem chiar consemna cât de mult timp durează, cum cresc și descresc în intensitate, care sunt cauzele care le declanșează sau le împiedică. Dispozițiile afective sau „sentimentele" – cum sunt ele numite – sunt evenimente ce survin într-un subiect. De altfel, psihologia a făcut mereu distincție între gândire, voință și simțire. Și, nu întâmplător, simțirea este menționată pe poziția a treia, în urma celorlalte două. [97]

Sentimentele fac parte din cea de-a treia categorie a trăirilor. Căci, desigur, omul este în primul rând o ființă vie rațională. În primul și în primul rând el gândește și vrea. Sigur, sentimentele sunt și ele prezente. Dar oare nu sunt ele doar un fel de podoabă a gândirii și voinței noastre, sau o adumbrire și o inhibare a lor? Căci sentimentele și dispozițiile se schimbă neîncetat; nu au un conținut fix și sunt prin excelență efemere. Sunt doar strălucirea și scânteierea – sau, dimpotrivă, obscuritatea – care plutesc deasupra evenimentelor vieții sufletești. Nu sunt oare dispozițiile afective asemenea umbrelor indiscernabile și lipsite de consistență ale norilor, care alunecă de-a lungul peisajului?

În mod cert, dispozițiile afective pot fi privite în această manieră, ca tonalități sau fenomene însoțitoare ale celorlalte evenimente ale vieții sufletești. De altfel, până acum ele nu au fost privite decât așa. Iar această caracteristică le-a fost atribuită, indiscutabil, pe bune temeiuri. Însă cu atât mai puțin va dori cineva să pretindă că această concepție simplistă ar fi singura posibilă, sau chiar una determinantă, doar pentru că este cea mai la îndemână și pentru că se potrivește cel mai bine concepției antice despre om. Căci dacă este adevărat că ele aparțin ființei omului, dispozițiile afective nu sunt nici simple evenimente ale vieții sufletești, nici stări în sensul în care se vorbește despre metale ca fiind în stare lichidă sau solidă. Tocmai de aceea suntem datori să ne întrebăm acum în ce fel trebuie să concepem în mod pozitiv dispozițiile afective ca pe ceva ce aparține ființei omului, și care trebuie să fie atitudinea noastră față de om ca atare, dacă vrem să deșteptăm o dispoziție afectivă.

Înainte de a da curs acestor întrebări, merită să aruncăm o privire retrospectivă asupra celor spuse până aici în privința sarcinii prelegerii noastre. Ne aflăm în fața sarcinii de a deștepta o dispoziție afectivă fundamentală a filozofării noastre. Dispozițiile sunt ceva ce nu poate fi pur și simplu determinat într-o manieră universal valabilă, asemenea unui fapt pe care îl putem explica oricui. Nu numai că o dispoziție afectivă nu poate fi determinată, dar ea nu ar trebui determinată nici dacă acest lucru ar fi
[98] posibil. Căci orice determinare înseamnă aducere la conștiință. Iar orice conștientizare a dispozițiilor afective este sinonimă cu distrugerea sau, în orice caz, cu modificarea lor, în timp ce noi suntem interesați de deșteptarea unei dispoziții afective în cadrul căreia dispoziția este lăsată să fie așa cum trebuie ea să fie, ca această dispoziție anume. Deșteptarea unei dispoziții afective înseamnă a lăsa să fie această dispoziție afectivă, care era la

început în mod evident adormită, dacă ne este permisă o astfel de metaforă în acord cu uzul lingvistic. Într-un anume fel, dispoziția afectivă este și nu este prezentă. Am văzut că această distincție dintre a fi și a nu fi prezent are un caracter aparte și nu corespunde în nici un caz distincției dintre faptul de a fi sau a nu fi prezent, în sensul simplei prezențe, al unei pietre. Faptul de a nu fi prezent al pietrei – în sensul simplei prezențe – nu este un mod determinat al faptului său de a fi simplu-prezent, ci tocmai opusul. Pe de altă parte, faptul de a fi aiurea, absența în diferitele sale forme, nu constituie opusul faptului de a fi prezent și nu-l exclude pe acesta, ci dimpotrivă: orice fapt de a fi aiurea presupune un fapt de a fi prezent. Trebuie să fim prezenți pentru a putea fi „în altă parte", aiurea. Numai în măsura în care suntem prezenți putem fi „în altă parte", și invers. Astfel, acest fapt de a fi aiurea, respectiv a fi și a nu fi prezent, este ceva aparte, iar dispoziția afectivă se află într-un raport încă nelămurit cu acest mod aparte de ființă.

Am mai văzut, de asemenea, că este fundamental eronat să spunem că o dispoziție afectivă ar fi prezentă, pentru că, în acest caz, am privi dispoziția ca pe un fel de proprietate care există alături de altele. Prin contrast cu această concepție, care neagă faptul că dispozițiile afective ar fi ceva care ființează, am adus în discuție opinia comună ce își găsește expresia în psihologie și în concepția tradițională asupra acestei probleme. Dispozițiile afective sunt sentimente. Alături de gândire și voință, simțirea este cea de-a treia categorie a trăirilor. Clasificarea trăirilor are la bază concepția potrivit căreia omului este o ființă vie rațională. În primă instanță, această caracterizare a sentimentelor nu poate fi pusă în discuție. Am încheiat însă cu întrebarea dacă această caracterizare a dispozițiilor afective, [99]
care este corectă în anumite limite, are un caracter hotărâtor și dacă ea este sau nu esențială. Pe de altă parte, am văzut că dispozițiile afective nu sunt, în primul rând, ceva de ordinul ființării, ceva ce se ivește doar în suflet, într-un fel sau într-altul; în al doilea rând, am constatat că dispozițiile afective nu sunt în nici un caz, așa cum se crede, inconsistente și efemere prin excelență. Va trebui acum ca, prin contrast cu această dimensiune negativă a tezei noastre, să scoatem în evidență dimensiunea sa *afirmativă*. Va trebui să mai facem câțiva pași spre înțelegerea dispozițiilor afective și a esenței lor, pentru a opune o teză afirmativă celor două teze negative formulate mai devreme.

§ 17. *Caracterizarea preliminară a fenomenului dispoziției afective: dispoziția afectivă ca mod fundamental al D a s e i n-ului, care îi conferă D a s e i n-ului consistență și posibilitate*

O persoană cu care suntem împreună este cuprinsă de tristețe. Oare înseamnă acest lucru doar că persoana respectivă se află într-o stare determinată de o anumită trăire – pe care noi nu o avem –, în timp ce restul rămâne neschimbat? Sau ce se întâmplă în această situație? Omul întristat se închide în sine, devine inaccesibil, fără a avea însă o atitudine distantă față de noi; ne devine inaccesibil și nimic mai mult. Noi continuăm, desigur, să fim împreună cu el ca mai înainte, ba chiar ne întâlnim cu el poate mai des decât înainte și încercăm să fim mai prietenoși; nici comportamentul său față de lucruri și față de noi nu se schimbă cu nimic. Totul este la fel ca înainte, și totuși altfel; dar nu numai într-o privință sau într-alta, ci independent de faptul că *ceea ce* facem și *lucrurile de care* ne preocupăm rămân aceleași, *felul în care* [*Wie*] suntem împreună diferă. Acesta nu este un efect ce decurge din dispoziția afectivă a tristeții, prezentă în el, ci este ceva ce ține de faptul că este trist.

Ce înseamnă însă că, fiind astfel dispus afectiv, el este inaccesibil? Felul
[100] în care noi putem fi împreună cu el și el împreună cu noi s-a schimbat. Tristețea sa este constitutivă acestui „cum" (felului de a fi împreună). Ne contaminează și pe noi cu acest mod al său de a fi, fără ca noi să trebuiască în mod necesar să fim triști la rândul nostru. Faptul de a fi împreună al *Dasein*-ului nostru este diferit, dispoziția sa afectivă s-a schimbat. Dacă privim mai atent acest exemplu – pe care nu-l vom analiza mai departe aici – se vădește că dispoziția afectivă nu este în nici un caz ceva lăuntric, aflat în sufletul celuilalt (oricum am înțelege acest suflet), și cu atât mai puțin ceva aflat alături, în sufletul nostru. Prin urmare, singurul lucru care trebuie spus și pe care îl vom spune acum este că această dispoziție afectivă acoperă totul; *nu* este în nici un caz *înăuntru*, cuprinsă într-o interioritate din care se arată numai privirii, și de aceea este *la fel de puțin în afară*. Dar atunci cum și unde este ea? Dispoziția afectivă nu este o ființare care apare în suflet sub forma unei trăiri, ci felul de a fi împreună al *Dasein*-ului nostru.

Dar să ne gândim și la alte posibilități. Un om bine dispus – cum spunem de obicei – aduce bună dispoziție. Oare, în acest caz, el generează o

trăire sufletească pe care o transmite apoi altora, în același fel în care germenii infecțioși se plimbă într-o parte și-ntr-alta, de la un organism la altul? Spunem, într-adevăr, că dispoziția este molipsitoare. Dar să luăm cazul în care într-un grup de oameni se află cineva care, prin modul său de a fi, întunecă și deprimă totul; toți se închid în sine. Ce putem înțelege de aici? Dispozițiile afective nu sunt epifenomene, ci, dimpotrivă, tocmai ceea ce determină în avans faptul nostru de a fi împreună. Este ca și cum o dispoziție afectivă ar fi mereu prezentă, asemenea unei atmosfere în care intrăm la început, pentru a fi apoi, de fiecare dată, dispuși sau determinați de ea. Și nu doar pare a fi așa, ci chiar așa este. Confruntați cu acest fapt, nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să ne despărțim de psihologia sentimentelor, a trăirilor și a conștiinței. Ne interesează să *vedem* și să *spunem* ce se întâmplă aici. Se vădește că dispozițiile afective nu sunt doar ceva simplu-prezent, ci sunt ele însele un chip și o manieră fundamentală [101] de a fi sau, mai precis, de a fi prezent [*Da-sein*], iar aceasta înseamnă întotdeauna, în mod nemijlocit, de a fi împreună cu ceilalți. Ele sunt feluri de a fi prezent [*Da-sein*] și astfel feluri de a fi „în altă parte". O dispoziție afectivă este o manieră [*Weise*], nu o simplă formă sau un simplu mod, ci o manieră* ce poate fi asemănată unei melodii, care nu plutește doar deasupra așa-zisului adevărat fapt de a fi simplu-prezent al omului, ci dă tonul acestei ființe, dispunând și determinând afectiv chipul și maniera ființei sale.

Iată, așadar, dimensiunea afirmativă a celei dintâi teze negative formulate mai devreme, potrivit căreia dispoziția afectivă nu este ceva de ordinul ființării: ea este un chip fundamental, maniera fundamentală potrivit căreia *Dasein*-ul este ca *Dasein*. Avem aici deja și contrapartea afirmativă a celei de-a doua teze negative, potrivit căreia dispoziția afectivă nu este ceva prin excelență inconsistent, efemer și subiectiv. Pentru că dispoziția afectivă este maniera originară de a fi a fiecărui *Dasein*, ea nu este ceva prin excelență inconsistent, ci tocmai ceea ce conferă *Dasein*-ului *consistență* și *posibilitate* în chiar temeiul său.

În urma tuturor acestor considerații trebuie să învățăm ce înseamnă să privim aceste așa-numite „dispoziții afective" în chipul potrivit. Nu este vorba de a delimita mai bine, prin opoziție cu psihologia, un soi de trăiri sufletești, aducând astfel îmbunătățiri acesteia, ci de a deschide pentru

* În limba germană, substantivul *Weise* – tradus aici prin „manieră" – are atât sensul de: mod, fel, chip, formă etc., cât și acela de melodie a unui cântec.

întâia oară o perspectivă în genere asupra *Dasein*-ului omului. Dispozițiile afective sunt maniera fundamentală în care noi ne *situăm afectiv* într-un fel sau altul. Sunt *maniera* potrivit căruia cuiva îi este într-un fel sau într-altul. Desigur că – din rațiuni care nu pot fi discutate aici – privim adesea acest „fapt de a-ți fi într-un fel sau într-altul" ca pe ceva indiferent prin raport la *ceea ce* avem de făcut, la lucrul *de care* suntem preocupați, sau la *ceea ce* se va întâmpla cu noi. Și totuși, acest „fapt de a-ți fi într-un fel sau într-altul" nu este niciodată doar urmarea sau epifenomenul gândirii și comportamentului nostru, ci – pe scurt spus – condiția acestora, „mediul" în care ele se desfășoară. Și tocmai *dispozițiile afective* de care nu ținem deloc seama și pe care le cercetăm încă și mai puțin, acele dispoziții
[102] afective care ne dispun în așa fel încât avem impresia că ne lipsește orice dispoziție afectivă, ca și când n-am fi deloc dispuși afectiv în vreun fel sau într-altul, aceste dispoziții afective sunt cele mai puternice.

În primă instanță și cel mai adesea suntem afectați numai de dispoziții afective specifice, care tind către o extremă sau alta, cum ar fi bucuria sau tristețea. O vagă neliniște sau o satisfacție trecătoare sunt deja ceva mai greu de sesizat. Aparent cu totul absentă și totuși prezentă este însă tocmai acea *lipsă a tonalității afective* [*Ungestimmtheit*], acea stare în care nu suntem nici prost dispuși, dar nici bine dispuși. Însă, chiar aflați într-o stare caracterizată de acest „nici-nici", nu suntem niciodată lipsiți chiar de orice dispoziție afectivă. Temeiurile pentru care considerăm lipsa tonalității afective drept o lipsă a oricărei dispoziții afective în genere sunt de natură esențială. Când spunem că un om bine dispus aduce bună dispoziție într-o societate, acest lucru nu înseamnă decât că se creează o dispoziție elevată sau jovială, și nu că înainte nu existase nici o dispoziție afectivă. Existase o indeterminare afectivă care este, în mod evident, greu de sesizat și care pare a fi ceva de genul unei indiferențe pasive, fără a fi însă nimic de acest fel. Vedem iarăși că dispozițiile afective nu apar în spațiul gol al sufletului pentru a dispărea apoi din nou, ci *Dasein*-ul, ca *Dasein*, este întotdeauna deja dispus afectiv în chiar temeiul său. Doar că aceste dispoziții afective sunt în continuă schimbare.

Am spus mai devreme, cu titlu preliminar și în linii mari, că dispozițiile afective sunt „condițiile" și „mediul" gândirii și al acțiunii. Acest lucru nu înseamnă altceva decât că ele pătrund până la un nivel mai originar al esenței noastre și că abia prin ele ne întâlnim cu noi înșine – ca fapt de a fi prezent, ca *Da-sein*. Tocmai fiindcă esența dispoziției afective

constă în aceea că ea nu este un epifenomen, ci că ne conduce către temeiul *Dasein*-ului, ea ne rămâne ascunsă sau ne apare disimulată. De aceea, în primă instanță abordăm esența dispoziției afective pornind de la ceea ce ne iese în primă instanță în întâmpinare, și anume pornind de la deviațiile extreme ale dispozițiilor afective, de la ceea ce irupe și dispare brusc. Pentru că abordăm dispozițiile afective pornind de la deviațiile lor, ele par a fi evenimente obișnuite, cu nimic diferite de altele. Se trece astfel cu vederea această tonalitate afectivă particulară, dispoziția originară [103] profundă a întregului *Dasein* ca atare.

Prin urmare, devine limpede că deșteptarea dispozițiilor afective este un fel specific de a surprinde *Da-sein*-ul în privința „manierei" sale de a fi, adică de a surprinde *Da-sein*-ul ca *Da-sein*, sau mai bine spus de a lăsa *Da-sein*-ul să fie așa cum este sau cum poate să fie ca *Da-sein*. S-ar putea ca această deșteptare să fie o întreprindere stranie, dificilă și destul de neclară. Iar acum că am înțeles sarcina ce cade în seama noastră, trebuie să avem grijă să nu alunecăm iarăși fără voie într-o dezbatere *despre* dispoziția afectivă sau chiar *despre* deșteptarea ei, ci să acționăm în maniera acestei deșteptări, în măsura în care ea însăși este o acțiune.

§ 18. *Caracterizarea dispoziției afective dominante în situația actuală reprezintă condiția necesară pentru deșteptarea ei*

Însă, chiar dacă vom face acest lucru, va trebui să ne confruntăm cu alte dificultăți care ne vor ieși în chip necesar în cale, pentru ca abia străbătându-le să ne lămurim de faptul că această deșteptare a unei dispoziții afective fundamentale nu este în nici un caz ceva ce poate fi întreprins fără efort, așa cum ai culege o floare.

a) Patru interpretări ale situației actuale: opoziția dintre viață (suflet) și spirit la Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler

Așadar, e vorba de a deștepta o dispoziție afectivă fundamentală! Se ridică însă imediat întrebarea: ce dispoziție afectivă trebuie să deșteptăm sau, mai bine spus, să lăsăm să se deștepte în noi? Una care *ne* determină

afectiv de la un capăt la altul în chiar temeiul nostru? Și cine suntem *noi*? Cum anume ne avem în vedere, atunci când spunem „noi"? Noi, acest
[104] număr de indivizi umani care s-au adunat în acest spațiu? „Noi", în măsura în care aici, la universitate, ne aflăm în fața unor sarcini precise pe care le presupune studiul științelor? Sau „noi" cei care, fiind în universitate, suntem simultan implicați în procesul de educare spirituală? Iar această istorie a spiritului trebuie gândită ca o survenire în spațiul german, sau în cel vestic și chiar în cel european? Sau ar trebui să lărgim și mai mult cercul în care ne aflăm? Ne avem într-adevăr în vedere pe „noi", însă în ce situație, cum trebuie delimitată și demarcată această situație?

Cu cât lărgim mai mult perspectiva asupra acestei situații, cu atât mai șters devine orizontul în care ne mișcăm și cu atât mai indeterminată sarcina care ne stă în față. Și totuși, cu cât lărgim mai mult perspectiva, cu atât simțim cum ea se abate mai puternic și mai hotărât asupra fiecăruia dintre noi.

Vedem deci că avem o sarcină clară, de la care în mod evident nu ne mai putem sustrage. Dacă trebuie – și dacă vrem – să deșteptăm o dispoziție afectivă fundamentală, atunci trebuie *să caracterizăm cât mai precis situația în care ne aflăm*. Ce dispoziție afectivă trebuie deșteptată *astăzi* și *pentru noi*? Nu putem răspunde la această întrebare decât dacă cunoaștem suficient de bine situația *noastră*, pentru a ști care este dispoziția afectivă fundamentală de care suntem stăpâniți de la un capăt la altul. De vreme ce miza deșteptării unei dispoziții afective fundamentale este atât în sine, cât și potrivit intenției sale, ceva esențial și ultim, această situație în care ne aflăm trebuie să ne fie accesibilă în cea mai mare măsură. Cum am putea satisface această exigență? Dacă privim lucrurile mai atent, se vădește nu numai că sarcina caracterizării situației noastre este departe de a fi ceva nou, ci, mai mult decât atât, că ea a fost deja îndeplinită, în diferite feluri. Nouă nu ne va rămâne altceva de făcut decât să surprindem caracterizările situației noastre în *caracterul lor unitar* și să vedem care anume este *trăsătura ei fundamentală, prezentă pretutindeni*.

Dacă vom căuta să vedem care sunt caracterizările explicite (interpretări și reprezentări) ale situației noastre actuale, la care ne-am referit mai de-
[105] vreme, am putea evidenția *patru* dintre ele, expunându-le într-un mod foarte succint. În astfel de cazuri, alegerea nu este niciodată străină de o oarecare arbitrarietate. Aceasta va fi însă neutralizată de rezultatele obținute în urma cercetării.

Cea mai bine cunoscută interpretare a situației noastre – și care, pentru o vreme, s-a bucurat de un real interes – este cea exprimată prin lozinca „declinul Occidentului"[1]. Esențială pentru noi este teza fundamentală care stă la temeiul acestei „profeții". Redusă la o formulă, teza poate fi rezumată în felul următor: declinul vieții în și prin spirit. Ceea ce a luat naștere din spirit – înțeles, în special, ca rațiune (*ratio*) – în tehnică, în economie, în comerțul mondial, întreaga reorganizare a vieții, al cărei simbol este orașul, toate acestea s-au întors împotriva sufletului, împotriva vieții, sufocând-o, toate forțează declinul și decăderea culturii.

Cea de-a *doua* interpretare se mișcă în același orizont, cu deosebirea că raportul dintre suflet (viață) și spirit este văzut altfel. În acord cu această viziune diferită asupra raportului în discuție, interpretarea nu se limitează la predicția declinului culturii și la identificarea spiritului drept cauză a acestui declin, ci ajunge să repudieze spiritul însuși. Spiritul este văzut ca un adversar al sufletului[2]. Spiritul este o maladie care trebuie vindecată pentru a elibera sufletul. Eliberarea de spirit echivalează, aici, cu îndemnul: „Înapoi la viață!" Viața este însă înțeleasă în sensul de clocotire nedeslușită a instinctelor și, în același timp, ca sol fertil al miticului. Această opinie este răspândită de filozofia populară a lui Ludwig Klages, care a fost influențată în mod esențial de Bachofen* și mai ales de Nietzsche.

O a *treia* interpretare aderă, la rându-i, la teza celorlalte două, însă nu admite nici existența unui proces de declin al spiritului, care să se datoreze vieții, nici nu susține o luptă a vieții împotriva spiritului. Ea încearcă mai curând să găsească un echilibru între viață și spirit, văzând asta drept sarcină [106]
a sa. Aceasta este perspectiva reprezentată de Max Scheler, în ultima perioadă a filozofării sale. Ea își găsește expresia deplină în prelegerea intitulată „Omul în epoca echilibrului", ținută la Universitatea Lessing[3]. Scheler consideră că omul se află în epoca echilibrului dintre viață și spirit.

1. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes / Declinul Occidentului*, vol. I, Viena și Leipzig, 1918, vol. II, München, 1922.

2. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele / Spiritul ca adversar al sufletului*, vol. I și II, Leipzig, 1929.

* Johann Jakob Bachofen (1815–1887) a fost un istoric al dreptului, jurist și antropolog elvețian, a cărui lucrare fundamentală, *Das Mutterrecht / Matriarhatul*, apărută în 1861, a influențat gânditori precum Erich Fromm, C.G. Jung, August Babel sau Friedrich Engels.

3. M. Scheler, „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs", în *Philosophische Weltanschauung / Viziune filozofică asupra lumii*, Bonn, 1929, p. 47 și urm.

O *a patra* interpretare se menține, în esență, în orizontul celei de-a treia, încorporându-le în același timp pe celelalte două. Ea este, relativ vorbind, în cea mai mare măsură dependentă de celelalte interpretări și cea mai fragmentară dintre ele, fiind menționată aici numai pentru că introduce o categorie istorică pentru caracterizarea situației noastre actuale și pentru că își îndreaptă privirea asupra unui nou Ev Mediu. Termenul de „Ev Mediu" nu trebuie înțeles aici ca renaștere a unei anumite epoci istorice pe care o cunoaștem și pe care o înțelegem, desigur, în moduri diferite. De fapt, acest termen merge în direcția celei de-a treia interpretări, căci ceea ce este avut în vedere prin acest concept este tocmai o epocă de mijloc, o epocă de tranziție care ar trebui să conducă la suprimarea opoziției dintre „viață și spirit". Reprezentantul acestei interpretări este Leopold Ziegler, prin lucrarea sa intitulată *Spiritul european*[1].

Aceasta este doar o menționare sumară și cu caracter formal a ideilor cunoscute și dezbătute astăzi, unele dintre ele căzute deja parțial în uitare, interpretări împrumutate, de mâna a doua sau a treia, care au fost puse laolaltă, luând forma unei imagini de ansamblu, idei care pătrund apoi în jurnalistica de primă mână a epocii noastre, creând spațiul spiritual – dacă poate fi numit astfel – în care ne mișcăm. Dacă cineva ar considera această menționare a celor patru interpretări ale situației noastre drept mai mult decât este, și anume o simplă menționare, ar comite o nedreptate prin generalizare. Și totuși, ceea ce este esențial pentru noi e tocmai trăsătura fundamentală a acestor interpretări sau, mai corect, perspectiva din care privesc ele, fără excepție, situația noastră actuală. Folosind iarăși
[107] un clișeu, putem spune că toate aceste interpretări privesc epoca de astăzi prin prisma raportului dintre viață și spirit. Identificarea acestei distincții și opoziții stereotipe drept trăsătura fundamentală a interpretărilor situației actuale nu este deloc întâmplătoare.

În privința acestei distincții și a celor doi termeni-cheie se va spune, în primă instanță, că fac referire la ceva ce ne este cunoscut de îndelungă vreme; și cum ar putea fi atunci înțeles caracterul aparte al situației actuale și viitoare a omului prin intermediul ei? Însă ar fi greșit să considerăm că cei doi temeni nu desemnează, așa-zicând, decât două elemente constitutive ale omului: sufletul (viața) și spiritul, două elemente constitutive care au fost întotdeauna atribuite omului și care s-au aflat mereu într-un raport

1. L. Ziegler, *Der europäische Geist*, Darmstadt, 1929.

conflictual. Prin acești temeni se exprimă mai curând anumite atitudini fundamentale ale omului. Dacă îi privim astfel, este într-adevăr lesne de înțeles că aici nu e vorba despre o clarificare teoretică a raportului dintre suflet și spirit, ci despre distincția nietzscheană între *dionisiac* și *apolinic*. De altfel, toate cele patru interpretări trimit la această origine comună: la Nietzsche și la o anumită receptare a lui. Toate cele patru interpretări sunt posibile numai pornind de la o anumită receptare a filozofiei nietzscheene. Această observație nu are sensul de a pune sub semnul întrebării originalitatea interpretărilor, însă are intenția de a indica originea și locul în care trebuie să se desfășoare adevărata interpretare.

b) Opoziția nietzscheană fundamentală între dionisiac și apolinic ca origine a celor patru interpretări ale situației noastre actuale

Nu vom putea discuta aici concret concepția lui Nietzsche în privința acestei opoziții fundamentale. Vom descrie această opoziție numai pentru a putea înțelege care este miza sa. Ne vom lămuri mai târziu în ce măsură [108] putem lăsa la o parte sarcina de a analiza atât aceste patru interpretări ale situației noastre, cât și originea de la care se revendică toate.

Această opoziție Dionysos–Apollo susține și imprimă încă de la început direcția filozofării lui Nietzsche. Era el însuși conștient de acest lucru. Această opoziție, preluată din Antichitate, trebuie să-i fi ieșit în cale tânărului filolog care voia să se despartă de disciplina sa. El știa însă și că, oricât de mult s-ar păstra neschimbată această opoziție în filozofarea lui, prin chiar această filozofare ea avea să primească pentru el o nouă formă. De altfel, el știa că „numai cel ce se schimbă este înrudit cu mine". Aș vrea să aduc în mod deliberat în discuție ultima interpretare formulată de el în lucrarea sa fundamentală și de importanță crucială, în acea lucrare pe care n-a putut-o duce la bun sfârșit în forma în care o avusese în minte, *Voința de putere*. Titlul celei de-a doua secțiuni a celei de-a patra cărți este „Dionysos"[1]. Aici se găsesc aforisme care-l caracterizează, întreaga lucrare fiind mai curând o colecție de gânduri, exigențe sau evaluări esențiale.

1. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, *Gesammelte Werke* (Musarionausgabe), München, 1920 și urm., vol. XIX, p. 336 și urm. [Pentru redarea pasajelor din lucrarea citată, voi folosi în continuare traducerea românească: *Voința de putere*, trad. de Claudiu Baciu, Aion, Oradea, 1999].

Înainte de toate, voi oferi o dovadă pentru claritatea cu care Nietzsche înțelegea, în această perioadă premergătoare colapsului său, rolul determinant pe care l-a jucat opoziția în cauză încă de la începuturile gândirii sale. În 1869, încă înainte de a-și obține doctoratul, Nietzsche a fost numit profesor extraordinar la Basel.

„În jurul lui 1876, atunci când am priceput încotro se îndreaptă Wagner, am trăit spaima de a-mi vedea *compromise* toate aspirațiile anterioare: și eram atât de puternic legat de el prin toate legăturile cu putință: prin faptul că aveam o nevoie profundă de persoana lui, prin recunoștința pe care i-o purtam, prin lipsa unei alternative la relația cu el și prin mizeria absolută pe care o zăream în jur!

Tot atunci am început să mă simt *încarcerat* pe vecie în filologia și profesoratul pe care le practicam – care nu erau decât o întâmplare și un compromis în viața mea – : nu mai știam cum să mă eliberez, eram obosit, surmenat, extenuat.

[109] Tot atunci am înțeles că instinctul meu era contrar celui al lui Schopenhauer: năzuia spre o justificare a vieții chiar sub aspectul ei cel mai înfricoșător, mai îndoielnic și mai înșelător: – formula pe care o aveam la îndemână în acest scop era «dionisiacul»"[1].

Mai târziu putem citi: „Iluzia lui Apollo: eternitatea formei frumoase; legiferarea aristocratică «*așa trebuie să fie mereu!*» Dionysos: senzualitate și cruzime. Vremelnicia ar putea fi interpretată drept savurare a forței creative și distructive, drept *creație continuă*"[2].

Urmează apoi un fragment în care Nietzsche explică poate în cel mai frumos și mai hotărât chip opoziția dintre dionisiac și apolinic, punând-o în legătură cu originea sa: „Cuvântul «dionisiac» exprimă o nevoie de unitate, o transcendere a persoanei, a cotidianului, a societății, a realității, o transcendere a abisului trecerii temporale: revărsarea dureros-pasionată în stări ambigue, plenare, imponderabile; o încuviințare fascinată a caracterului complet al vieții ca un Același în orice schimbare: Același în putere, Același în fericire; marea împărtășire panteistă a bucuriei și durerii ce aprobă și venerează chiar însușirile cele mai teribile și mai îndoielnice ale vieții; voința eternă de a zămisli, voința de fecunditate, de reîntoarcere; sentimentul unității legat de necesitatea creației și a distrugerii. Cuvântul

1. *Ibidem*, p. 337 [trad. rom., p. 628], n. 1005.
2. *Ibidem*, p. 359 și urm. [trad. rom., p. 649], n. 1049.

«apolinic» exprimă nevoia unui mod desăvârșit de a fi pentru sine, setea de a deveni un «individ» tipic, de tot ceea ce simplifică, singularizează, fortifică, limpezește, elimină ambiguitatea și conferă un caracter tipic: libertatea sub lege.

Evoluția artei este tot atât de necesar legată de antagonismul acestor două energii natural-artistice, ca și evoluția umanității de antagonismul [110] sexelor. Plenitudinea puterii și echilibrul, forma supremă a afirmării de sine* [*Selbstbejahung*] într-o frumusețe rece, nobilă și castă: apolinismul voinței eline"[1].

Urmează apoi caracterizarea originii acestei interpretări și cea mai profundă interpretare a lumii grecești: „Această opoziție dintre dionisiac și apolinic în interiorul sufletului grec este una dintre marile enigme care m-au atras la modul grec de a fi. De fapt, eu m-am străduit doar să înțeleg de ce tocmai apolinismul grec trebuia să crească din substratul dionisiac: de ce avea nevoie grecul dionisiac să devină apolinic: cu alte cuvinte, să-și frângă voința de monstruos, de divers, de incert, de înspăimântător în schimbul unei voințe de măsură, de simplitate, de subordonare la regulă și concept. Excesivul, haoticul, asiaticul compun temeiul acestei ultime voințe: vitejia grecului constă în lupta cu acest caracter asiatic: frumusețea nu este pentru el un dar și nici logica sau naturalețea moravurilor – ele sunt cucerite, voite, însușite prin luptă – ele sunt *victoria* lui"[2].

Vom mai oferi un ultim citat, pentru a indica modul în care această opoziție s-a transformat, în mod hotărâtor, în „*cele două tipuri: Dionysos și Cel răstignit*": „[...] Dumnezeul pe cruce este un blestem asupra vieții, o chemare de a te izbăvi de ea; – Dionysos cel tăiat în bucăți este o *promisiune* a vieții: ce renaște etern și veșnic se întoarce din distrugeri acasă"[3]. Nu este nevoie de multe cuvinte pentru a vedea că aici, în gândirea nietz- [111] scheană, este activă o opoziție care nu se manifestă în nici un fel în cele patru interpretări ale situației noastre, pe care le-am caracterizat mai devreme, și care nu și-a exercitat mai departe influența decât ca un bun dat mai departe, ca o formă literară.

Nu ne propunem aici să hotărâm care dintre cele patru interpretări este mai corectă dintr-o perspectivă nietzscheană, și cu atât mai puțin putem

* În loc de „aprobării de sine".

1. *Ibidem*, p. 360 și urm. [trad. rom., p. 649 și urm.], n. 1050.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, p. 364 și urm. [trad. rom., p. 653 și urm.], n. 1052.

arăta că nici una dintre ele nu este adecvată; căci nici una nu poate fi adecvată, de vreme ce ratează esența filozofiei lui Nietzsche. Iar această filozofie, la rândul ei, este așezată în mod evident pe fundamente stranii, care sunt derivate, după câte se pare, dintr-o „psihologie" de-a dreptul banală, profund chestionabilă din perspectivă metafizică. Însă – fără a-i acorda un cec în alb – putem spune că Nietzsche își permite acest lucru.

Știm doar că Nietzsche stă la originea interpretărilor discutate mai devreme. Și nu facem această afirmație pentru a indica, bunăoară, caracterul lor derivat sau pentru a le știrbi din originalitate, ci pentru a numi direcția din care putem dobândi o înțelegere a problemei și pentru a arăta care este locul adevăratei confruntări (*cf.* Cercul George*, psihanaliză).

c) Plictiseala profundă, acea dispoziție afectivă fundamentală ce determină în mod nedeslușit interpretările situației noastre din perspectiva filozofiei culturii

Toate aceste chestiuni sunt pentru noi secundare. Nici măcar nu ne punem problema dacă aceste interpretări ale situației noastre sunt, toate, corecte sau nu. În astfel de cazuri, cele mai multe dintre ele sunt. Și, cu toate acestea, discutarea lor este esențială. Căci ce aduc aceste interpretări? Vom spune că ele oferă o *diagnoză* a culturii prin care, făcând uz de categorii precum viață–spirit, amintite mai devreme, istoria lumii este traversată și survolată de la un cap la altul dintr-o singură mișcare. Procedând în felul acesta, ele reușesc, ce-i drept, să afle care e *locul* pe care îl ocupă epoca de azi [*das Heutige*] și să identifice *situația* în care ea se află. Însă nouă înșine
[112] nu ne spune mai nimic o astfel de localizare universal-istorică ce încearcă să dea socoteală despre cum stau lucrurile în privința culturii noastre – și cu atât mai puțin ne afectează ea în vreun fel. Dimpotrivă, totul nu e decât ceva senzațional, adică ceva ce ne aduce întotdeauna o nemărturisită și totuși aparentă liniștire, chiar dacă numai una de factură livrescă și, ca atare,

* Cercul George (*George-Kreis*) a fost un important grup literar de la sfârșitul secolului al XIX-lea, format în jurul poetului Stefan George, care s-a destrămat în anul 1933, odată cu moartea poetului. Cercul avea un caracter elitist și ezoteric, un rol important în cadrul întâlnirilor cercului jucând recitarea anumitor texte de către toți membrii grupului și cultul anumitor personalități, printre care poetul Maximilian Kronberger (1888–1904).

de scurtă durată. Luată în ansamblu, această poziție a diagnosticării culturale, neangajată și tocmai din acest motiv interesantă, devine încă și mai fascinantă atunci când – explicit sau nu – ajunge să fie elaborată și transformată într-o *prognoză*. Cine dintre oameni nu ar vrea oare să știe ce va veni, așa încât să poată fi pregătit pentru viitor, simțindu-se astfel mai puțin împovărat, preocupat și afectat de prezent? Aceste diagnoze și prognoze cu caracter universal-istoric asupra culturii nu ne afectează cu nimic, *nu sunt un atac la adresa noastră*. Dimpotrivă, ele ne dispensează de noi înșine și ne înfățișează pe noi nouă înșine într-o postură în care ne revin o situație și un rol în cadrul istoriei universale. Aceste diagnoze și prognoze culturale sunt tipice pentru ceea ce poartă, de obicei, numele de „filozofia culturii" și, în clipa de față, ele caută să se impună sub diferite forme derivate, mai atenuate sau mai fanteziste. Această filozofie a culturii nu ne are pe noi în vedere și nu surprinde situația noastră din epoca de azi, ci, dimpotrivă, ea face complet abstracție de noi și privește mereu numai către epoca de azi, care nu e alta decât cea a eternului ieri. În mod intenționat am folosit pentru caracterizarea acestor interpretări ale situației noastre neologisme precum diagnoză și prognoză, și asta pentru că esența lor nu crește din ceva originar, ci ele duc o existență livrescă – chiar dacă una care nu e deloc întâmplătoare.

Însă dacă filozofia culturii, interpretând situația noastră de astăzi, eșuează cu totul tocmai atunci când ar trebui să *dea seamă de noi* [*uns greifen*] sau cel puțin *să ne miște sau să ne copleșească* [*ergreifen*], atunci am făcut o greșeală când am considerat, în reflecțiile noastre anterioare, că ar trebui să ne clarificăm mai întâi, în acest fel, situația, pentru a ne înțelege dispoziția afectivă fundamentală.

S-ar putea însă spune că numai acest fel aparte de interpretare a situației noastre nu este, poate, satisfăcător – afirmație ce ar reclama mai întâi o [113] dovadă pe care încă n-am furnizat-o până acum ca atare. În orice caz, vom avea nevoie de niște indicii cu ajutorul cărora să putem vedea *unde* ne aflăm acum. *Cultura* este, în mod cert, tocmai expresia sufletului nostru – ba, mai mult, o opinie răspândită astăzi e că singurul mod filozofic și autentic de a concepe atât cultura, cât și omul cuprins în ea are drept fir conducător ideile de expresie și simbol. Avem astăzi o filozofie a culturii ce investighează expresia, simbolul, formele simbolice. Omul, ca suflet și spirit ce se exprimă pe sine, se manifestă în forme care au o semnificație inerentă și care, pe temeiul acestei semnificații, conferă un sens *Dasein*-ului ce se exprimă pe

sine. Aceasta este, în linii mari, schema din filozofia actuală a culturii. Și aici, iarăși, totul este aproape corect, în afară de ceea ce este esențial. Trebuie deci să ne întrebăm din nou: este această perspectivă asupra omului una esențială? Ce aduc aceste interpretări, lăsând cu totul la o parte încadrarea omului în cultură? Omul, și poate că deopotrivă cel de astăzi, este reprezentat [*dargestellt*] în acest fel plecând de la expresia realizărilor lui. Rămâne însă întrebarea dacă această reprezentare a omului *este conformă* [*trifft*] și *surprinde D a - s e i n-ul său, copleșindu-l* [*ergreift*], dacă îl aduce pe acesta la ființă; dacă această reprezentare orientată după expresie nu numai că ratează *de facto* esența omului, ci *este sortită* să o rateze în mod necesar, dincolo de chestiunea estetică. Cu alte cuvinte, o asemenea filozofie reușește să ofere numai o reprezentare [*Dar-stellung*] a omului, însă nu ajunge la *Da-sein*-ul său. Nu numai că ea nu ajunge factic la acesta, ci în mod necesar nu poate ajunge, fiindcă își blochează ea însăși accesul către el.

Poate că, într-adevăr, trebuie să pornim de la o „expresie" în care noi nu suntem decât reprezentați [*dar-gestellt*] – tocmai atunci când și tocmai pentru că ne străduim să trezim o dispoziție afectivă fundamentală. Poate că deșteptarea acestei dispoziții afective fundamentale arată într-adevăr ca o constatare [*Fest-stellung*], fiind totuși altceva decât o reprezentare sau o
[114] constatare. De aceea, dacă nu mai putem evita faptul că tot ceea ce spunem arată ca o reprezentare a situației noastre și se prezintă drept constatarea unei dispoziții afective care stă la baza acestei situații și care se exprimă în această situație – dacă nu putem nega și cu atât mai puțin înlătura această aparență – atunci toate acestea au o singură semnificație, anume că *ambiguitatea* apare chiar în acest moment pentru prima dată. E de mirare asta? Dacă, bunăoară, caracterizarea noastră introductivă a ambiguității esențiale specifice filozofării – filozofării *noastre* – nu a fost o simplă expresie care își propunea să atragă atenția asupra stranietății filozofiei, atunci *ambiguitatea* trebuie să treacă acum, la *început*, în prim-plan. Nu vom fi dispuși să credem că această ambiguitate ar trebui oricât de puțin lămurită, declarând ori afirmând de la bun început că există o diferență teoretică între reprezentarea situației [noastre] spirituale și deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale. Acest lucru nu ne degrevează de absolut nimic. Cu cât începutul este mai autentic, cu atât mai mult această ambiguitate se va afla la lucru și cu atât mai dificil îi va fi fiecăruia să decidă pentru el însuși dacă într-adevăr înțelege sau nu.

Dacă modul de interpretare a situației noastre, specific filozofiei culturii, este un drum greșit, atunci nu ne putem întreba „*unde ne aflăm?*", ci trebuie să ne întrebăm „*cum stau lucrurile cu noi?*". Însă, dacă lucrurile stau cumva cu noi – într-un fel ori într-altul –, acest fapt nu se întâmplă în vid; înseamnă, așadar, că și noi ne aflăm totuși undeva. N-am greși să inferăm *cum* stau lucrurile cu noi plecând de la locul *unde* ne aflăm. Trebuie, așadar, să ne reprezentăm mai întâi propria situație – numai că trebuie, probabil, să o caracterizăm altfel decât au făcut-o interpretările amintite. Acest lucru nu este însă deloc necesar. Știm deja suficient de multe despre situația noastră fără a mai insista asupra acelor interpretări și fără a le adăuga o alta. Și nici nu trebuie să le respingem ca fiind incorecte. Știm deja suficient despre situația noastră chiar și numai din constatarea că *există* [*es gibt*] *aceste interpretări* – dominația filozofiei culturii –, și că ele determină *Dasein*-ul – chiar dacă nu este evident cum anume.

Ne vom întreba acum din nou: ce se ascunde în spatele faptului că [115]
aceste diagnoze culturale sunt luate în seamă de noi – chiar dacă în chipuri pe deplin diferite? Ce se ascunde în spatele faptului că această jurnalistică „superioară" umple sau delimitează chiar, prin excelență, spațiul nostru „spiritual"? Este asta numai o modă? Reușim să depășim vreo dificultate dacă o desemnăm drept „filozofie la modă", încercând, în acest fel, s-o minimalizăm? Nu avem voie și nu vrem să apelăm la astfel de mijloace ieftine.

Spuneam că această filozofie a culturii prezintă în cel mai bun caz epoca de azi, situația noastră actuală, fără să dea însă seama de *noi*. Mai mult decât atât, ea nu numai că nu ne poate concepe în mod corect, ci ne dispensează de noi înșine, acordându-ne un rol în istoria universală. Ne dispensează de noi înșine, fiind totuși în același timp antropologie. Fuga și eschiva și aparența și rătăcirea devin și mai acute. Acum, *întrebarea hotărâtoare* este asta: ce se ascunde în spatele faptului că noi ne conferim nouă înșine acest rol, ba chiar că *trebuie* să ni-l conferim? Am devenit oare atât de *insignifianți* pentru noi înșine, încât să avem nevoie de un rol? De ce nu mai găsim nici o semnificație pentru noi, cu alte cuvinte de ce nu mai găsim nici o posibilitate ontologică esențială? Pentru că absolut toate lucrurile ne privesc cu o *indiferență* plictisită, al cărui temei nu-l cunoaștem? Însă cine poate vorbi în acest fel când comerțul global, tehnica și economia smulg omul însuși din loc și-l țin în mișcare? Și, cu toate acestea, căutăm *un rol pentru noi*. Întrebăm din nou: ce se află în spatele

acestei căutări? Trebuie mai întâi să redevenim interesanți pentru noi înșine? De ce trebuie să facem asta? Oare pentru că am devenit pentru noi înșine plictisitori? Trebuie oare ca omul să devină plictisitor pentru el însuși? Oare de ce? *Oare ceea ce se întâmplă, în ultimă instanță, în privința noastră, nu este faptul că o plictiseală profundă freamătă în abisurile Da-sein-ului ca o ceață tăcută purtată de vânt dintr-o parte într-alta?*

Până la urmă, nu avem nevoie de nici o diagnoză ori prognoză culturală pentru a caracteriza situația noastră actuală, pentru că ele nu fac decât să ne așeze într-un rol și să ne dispenseze de noi înșine, în loc să ne ajute
[116] să ne regăsim. Însă cum ar trebui să ne găsim pe noi înșine – printr-o introspecție sterilă, prin acea detestabilă sondare și examinare a fenomenelor psihice, care întrece astăzi orice limită? Sau ar trebui să ne găsim în așa fel încât să ne fim *redați* nouă înșine și, mai precis, să *ne* fim redați într-un asemenea fel încât să *renunțăm* la noi înșine, să renunțăm a deveni ceea ce suntem?

Prin urmare, nu ne este permis să continuăm să flecărim despre noi, așa cum face filozofia culturii, și cu atât mai puțin să fugim după noi înșine mânați de curiozitatea psihologiei, ci trebuie să ne găsim într-o asemenea manieră încât să ne legăm de *Dasein*-ul nostru, iar acesta, Da-*sein*-ul, să devină pentru noi *singurul* indispensabil.

Ne vom găsi însă pe noi prin apel la acea *plictiseală profundă*, pe care poate nimeni dintre noi n-o cunoaște în primă instanță? Și este oare această plictiseală profundă, atât de problematică, *dispoziția afectivă fundamentală pe care o căutăm și* care trebuie *deșteptată*?

CAPITOLUL II
Prima formă a plictiselii: a fi plictisit de ceva

§ 19. *Caracterul problematic al plictiselii. Deșteptarea acestei dispoziții afective fundamentale înseamnă a o face să se trezească, a o păzi să nu adoarmă*

S-ar părea că, prin această referire la plictiseala profundă, am obținut [117]
tocmai ceea ce am încercat să evităm de la bun început, și anume constatarea unei dispoziții afective fundamentale. Dar am constatat vreo astfel de dispoziție afectivă fundamentală? În nici un caz. N-o putem câtuși de puțin constata, și asta cu atât mai puțin cu cât fiecare dintre noi, în cel mai bun caz, va dezminți că ceva de felul unei astfel de dispoziții afective este prezent. Nu se poate vorbi despre o constatare a ei, căci oricine va putea spune atunci că am afirmat în mod arbitrar simpla ei prezență. Însă problema aici nu este dacă o negăm sau o afirmăm. Să ne amintim însă că întrebarea pe care am ridicat-o este următoarea: ceea ce se întâmplă, în ultimă instanță, în privința noastră, nu este oare faptul că o plictiseală profundă freamătă în abisurile *Dasein*-ului ca o ceață tăcută purtată de vânt dintr-o parte într-alta?

Desigur că atâta timp cât această plictiseală rămâne problematică, ea nu poate fi trezită. Sau o putem oare totuși trezi? Ce înseamnă că plictiseala este problematică pentru noi? Formal, acest lucru nu înseamnă, mai întâi, altceva decât că nu știm dacă ea ne determină afectiv sau nu. Cine este acest „noi"? *Noi* nu știm asta. A nu avea știință de ea și a nu cunoaște această plictiseală nu este oare ceva ce ține, la rându-i, de felul nostru de a fi, de situația *noastră*? De ce nu avem știință de ea? Oare pentru că ea nu este defel prezentă? Sau pentru că *nu vrem* să știm de ea? Sau avem totuși știință de ea? Ne lipsește „numai" curajul în privința a ceea ce știm?

[118] În fond nu vrem să știm nimic de ea, ci încercăm mereu să o *eludăm*. Dacă încercăm mereu să o eludăm în acest fel vom avea, până la urmă, o conștiință încărcată, ne vom agăța de scuzele pe care aceasta le aduce cu sine și ne vom consola spunându-ne și demonstrându-ne nouă înșine că nu știm nimic de ea, pentru a ne convinge că, de bună seamă, nu poate fi prezentă.

Cum eludăm această plictiseală [*Langeweile*] în care, după cum spunem noi înșine, *timpul* se dilată* [*wird lang*]? Pur și simplu străduindu-ne mereu, fie că suntem conștienți sau nu, să ne omorâm timpul [*uns die Zeit zu vertreiben*], bucurându-ne să avem preocupări dintre cele mai importante și mai esențiale, numai pentru a ne umple timpul cu ele. Este cineva dispus să nege acest lucru? Mai avem oare, prin urmare, nevoie să stabilim că această plictiseală este prezentă?

Ce înseamnă însă că *alungăm* plictiseala, că *o facem să treacă*? Înseamnă oare că o *adormim* în mod constant? Căci în mod evident n-o putem nimici, oricât de intens ne-am omorî timpul. „Știm" – dar e un mod foarte straniu de a ști – că ea se poate întoarce în orice clipă. Prin urmare ea este deja prezentă. O alungăm. O adormim. Nu vrem să știm nimic de ea. Dar acest lucru nu înseamnă că nu vrem să fim conștienți de ea, ci, dimpotrivă, că nu vrem să o facem să se deștepte – ea care, în fond, este totuși deja trează și privește – chiar dacă de la distanță – cu ochii deschiși, pătrunzători, înăuntrul *Da-sein*-ului nostru, dispunându-l afectiv de la un capăt la altul.

Însă dacă ea este deja trează, atunci e limpede că nu are nevoie să fie deșteptată. Și lucrurile stau, într-adevăr, așa. Deșteptarea acestei dispoziții afective fundamentale nu înseamnă a o deștepta abia acum, ci *a o ține trează, a o păzi să nu adoarmă*. Putem vedea acum, în urma celor spuse mai devreme, că sarcina noastră n-a devenit mai ușoară. Ea devine acum, probabil, în mod esențial mai dificilă, căci – așa cum putem constata de fiecare dată – este mai ușor să deșteptăm pe cineva speriindu-l, decât să-l păzim să nu adoarmă. Nu este însă esențial aici dacă sarcina noastră a devenit mai dificilă sau mai ușoară.

[119] Ne aflăm deja în fața unei dificultăți mult mai esențiale. A nu lăsa plictiseala să adoarmă este un imperativ straniu și aproape nebunesc. Nu este el oare cu totul contrar preocupării de zi cu zi și de la un moment la altul al oricărui comportament uman natural și sănătos, preocupare care nu este alta decât aceea de a-ți omorî timpul și de a nu lăsa plictiseala să

* Heidegger face aluzie aici la sensul literal al termenului german de plictiseală (*Langeweile*) a cărui traducere *mot à mot* ar fi „vreme îndelungată".

apară, adică de a o izgoni sau de a o adormi, atunci când vine? Iar *noi* trebuie să o facem să se trezească! Plictiseala – cine nu o cunoaște sub diversele forme și măști sub care se arată, luându-ne adesea numai pentru câteva clipe în stăpânire sau, alteori, chinuindu-ne și apăsându-ne vreme îndelungată. Cine nu știe că, imediat ce plictiseala apare, noi începem deja s-o contracarăm [*wegdrücken*] și ne străduim s-o facem să treacă? Și știm bine că acest lucru nu ne reușește întotdeauna și că tocmai atunci când ne împotrivim ei, cu toate mijloacele pe care le avem la dispoziție, ea se încăpățânează, devine recalcitrantă [*aufsässig*], că abia acum ea devine o stare perpetuă, revenind din ce în ce mai des, pentru a ne aduce în cele din urmă, încet-încet, până în pragul melancoliei? Și oare nu știm cu toții că și atunci – sau mai ales atunci – când reușim să o izgonim, ea se poate totuși reîntoarce? Nu privim oare în urma celei care fost în chip fericit izgonită, dispărând cu totul, știind totuși într-un fel straniu că ea poate reveni în orice clipă? Ține oare de ea acest lucru, dacă ni se arată în acest fel?

Dar încotro dispare și de unde revine această făptură [*Wesen*] vicleană, care bântuie după bunul său plac [*sein Unwesen treibt*] *Dasein*-ul nostru? Cine nu o cunoaște – și totuși cine ar putea să spună deschis ce este, de fapt, acest fenomen bine-cunoscut? Ce este această plictiseală dacă, în confruntarea cu ea, ne străduim a o lăsa pe *ea*, tocmai pe ea, să se trezească? Sau plictiseala care ne este familiară în acest fel și despre care vorbim acum în modul acesta nedeterminat nu este decât o umbră a adevăratei plictiseli? Am întrebat și întrebăm iarăși: ceea ce se întâmplă în ultimă instanță cu noi nu este oare faptul că o plictiseală profundă freamătă în abisurile *Dasein*-ului ca o ceață tăcută purtată de vânt dintr-o parte într-alta?

§ 20. *Dispoziția afectivă fundamentală care este plictiseala, raportul ei cu timpul și cele trei întrebări metafizice privitoare la lume, finitudine și individualizare*

Această *plictiseală profundă* este *dispoziția afectivă fundamentală*. Ne [120]
omorâm timpul pentru a ne înstăpâni asupra lui, căci timpul se dilată când suntem cuprinși de plictiseală. Pentru noi, timpul se dilată. Dar ar trebui oare să fie scurt? Nu ne dorim oare, fiecare dintre noi, un timp foarte îndelungat? Iar atunci când se dilată, ne omorâm timpul și evităm această

dilatare a sa. Nu vrem să trăim această dilatare a timpului, și totuși o facem. Plictiseală [*Langeweile*], timp dilatat [*lange Zeit*] – și mai cu seamă expresia alemană „a-i fi cuiva timpul lung" [„*lange Zeit haben*"] semnifică, nu întâmplător, „a-ți fi dor de casă". Când cuiva îi este timpul lung înseamnă că îi este dor de casă. Este oare întâmplătoare această sinonimie? Sau nu reușim decât cu dificultate să înțelegem și să exploatăm înțelepciunea limbii? Plictiseala profundă este, iată, un dor de casă. Iar filozofarea – am auzit asta de undeva – este tot dor de casă. Plictiseala – o dispoziție fundamentală a filozofării. *Dar ce este, de fapt, plictiseala?*

Plictiseala – oricare ar fi esența ei ultimă – indică aproape în mod direct, mai ales prin termenul nostru german, o *raportare la timp*, un mod de a ne situa față de timp, un simț al timpului [*Zeitgefühl*]. Prin urmare, plictiseala și întrebarea privitoare la ea ne conduce către problema timpului. Se impune așadar să discutăm mai întâi problema timpului, pentru ca abia apoi să determinăm plictiseala ca o anumită raportare la timp. Sau, dimpotrivă, lucrurile stau tocmai invers și abia plictiseala ne conduce către problema timpului, către înțelegerea *modului în care vibrează timpul în temeiul Da-sein*-ului și a faptului că numai datorită acestui lucru putem „acționa" și „manevra" cu superficialitatea noastră caracteristică. Sau nici una dintre variante nu este corectă și nici fenomenul plictiselii nu ne conduce la problema timpului, nici aceasta din urmă la problema plictiselii?

Însă noi nu ridicăm de fapt problema timpului sau întrebarea privitoare la esența timpului, ci punem trei întrebări complet diferite: „ce este *lumea*?",
[121] „ce este *finitudinea*?" și „ce este *individualizarea*?". Filozofarea noastră are sarcina de a se mișca în direcția acestor trei întrebări și de a se menține aproape de ele. Mai mult decât atât, aceste trei întrebări ar trebui să se nască *dintr-o dispoziție afectivă fundamentală*. Aceasta este plictiseala profundă – și ce bine ar fi dacă am ști deja ce este sau dacă am fi măcar dispuși afectiv de ea! Însă, presupunând că am fi dispuși afectiv de această dispoziție afectivă fundamentală, ce legătură are ea cu întrebarea privitoare la lume, finitudine și individualizare? Este ceva evident că această dispoziție afectivă fundamentală, pe care am identificat-o drept plictiseală, are legătură cu problema timpului. *Dar oare nu cumva cele trei întrebări sunt legate, în cele din urmă, de problema timpului?* Nu există oare convingerea străveche că timpul a fost creat deodată cu lumea, că amândouă sunt la fel de vechi, având o origine comună, fiind astfel înrudite? Nu există oare opinia mai puțin venerabilă, dar de la sine înțeleasă, potrivit căreia ceea ce este finit

este temporal? Prin urmare, problema finitudinii ar fi la rându-i concrescută problemei timpului, la fel ca problema lumii. Și oare nu cunoaștem vechea învățătură a metafizicii potrivit căreia ceva individual devine acest individual prin poziția sa temporală specifică, astfel că problema individualizării, la fel ca celelalte două probleme numite mai devreme, ar ține, la rându-i, de problema timpului? Timpul stă însă la rândul său într-un raport cu noi, prin intermediul plictiselii. Drept urmare, aceasta este dispoziția afectivă fundamentală a filozofării noastre, în care elaborăm cele trei întrebări privitoare la lume, finitudine și individualizare. În acest context, timpul este el însuși ceva determinant pentru noi în elaborarea celor trei întrebări directoare. Dacă timpul este legat de fenomenul plictiselii, fiind cumva, pe de altă parte, temeiul celor trei întrebări, înseamnă că dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii se constituie ca un raport privilegiat cu timpul în cadrul *Dasein*-ul uman și, astfel, ca o posibilitate privilegiată de a răspunde acestor trei întrebări. Poate că lucrurile stau, într-adevăr, astfel. Însă dacă este așa, atunci cele spuse mai devreme rămân numai o deschidere premergătoare a unei perspective mai largi și încă obscure și nu ne pot servi decât pentru a ne face mai clară perplexitatea în care ne aflăm *atunci când* [122] *încercăm să abordăm chestiunea plictiselii cu intenția de a explicita cele trei întrebări metafizice amintite mai devreme.*

Căci ceea ce rămâne obscur pentru noi este tocmai măsura în care plictiseala este dispoziția noastră afectivă fundamentală și, evident, o dispoziție afectivă fundamentală esențială. Poate că acest lucru nu ne spune nimic și nu ne atinge în nici un fel. Care să fie însă temeiul acestui lucru? Poate că nu cunoaștem *această* plictiseală pentru că nu înțelegem, în genere, plictiseala *potrivit esenței sale*. Și poate că nu înțelegem esența ei tocmai pentru că ea *n-a devenit niciodată esențială* pentru noi. Dar, în cele din urmă, ea nu poate deveni esențială pentru noi, de vreme ce, în primă instanță și cel mai adesea, ea face parte din rândul acelor dispoziții afective pe care nu numai că încercăm zi de zi să le alungăm, dar cărora adesea nu le permitem să ne dispună afectiv nici măcar atunci când sunt prezente. Poate că tocmai acea plictiseală care adeseori trece, așa-zicând, în zbor pe lângă noi este mai esențială decât *cea* cu care ne luptăm în mod concret atunci când un lucru sau altul ne plictisește, provocându-ne disconfort. Poate că mai esențială este tocmai acea plictiseală care nici nu ne bine-dispune nici nu ne prost-dispune, dispunându-ne totuși afectiv într-un asemenea fel, încât, aparent, ne lipește orice dispoziție afectivă.

Această *plictiseală superficială* ar trebui chiar să ne conducă la plictiseala *profundă* sau, mai bine spus, plictiseala superficială va trebui să se arate ca plictiseală profundă, care ne determină afectiv în temeiul *Dasein*-ului. Această plictiseală efemeră, pasageră și *neesențială* trebuie să devină *esențială*. Cum putem determina acest lucru? Trebuie oare să dăm naștere acestei plictiseli înăuntrul nostru într-un mod explicit și intenționat? În nici un caz. Nu trebuie să întreprindem nimic de acest fel. Căci tocmai asta facem chiar acum, și încă într-o măsură prea mare. Această plictiseală devine de la sine esențială atunci când nu ne împotrivim ei, atunci când nu reacționăm imediat pentru a ne pune la adăpost, atunci când îi oferim, mai degrabă, spațiu pentru a se manifesta. Acesta este primul lucrul pe care trebuie să-l învățăm: *să nu opunem imediat rezistență*, ci *să lăsăm plictiseala să se manifeste*
[123] *în întreaga ei amploare*. Însă cum ar trebui să lăsăm spațiu acestei plictiseli în primă instanță neesențială, ininteligibilă? Pur și simplu neîmpotrivindu-ne ei, lăsând-o să se apropie de noi pentru a ne spune ce vrea și ce e cu ea. Dar chiar și pentru acest lucru este iarăși necesar să scoatem, mai întâi, din această nedeterminare ceea ce, aparent, cunoaștem sub numele de plictiseală. Trebuie să întreprindem însă acest lucru nu în sensul unei disecții a unei trăiri sufletești, ci în așa fel încât să ne apropiem, pe această cale, de noi. De cine? De noi înșine – *de noi înșine ca Da-sein*. (Ambiguitate!)

§ 21. *Interpretarea plictiselii pornind de la ceea ce este plictisitor. Plictisitor este ceea ce ne ține în loc și ne lasă pradă golului. Caracterul problematic al celor trei scheme interpretative: relația cauză–efect, fenomenul sufletesc lăuntric, fenomenul transferului*

Dacă punem cap la cap toate discuțiile de mai devreme, constatăm că am spus într-adevăr câte ceva în privința plictiselii, și totuși nu suntem siguri decât de un singur lucru, și anume de faptul că n-am înțeles-o deocamdată ca *dispoziție afectivă*. Știm deja – și e important să nu uităm acest lucru – că, în primă instanță, aici nu este vorba despre interpretarea unei dispoziții afective sau a alteia, ci esențial este faptul că înțelegerea dispoziției afective ne pretinde, în cele din urmă, să ne schimbăm concepția fundamentală asupra omului. Abia dispoziția afectivă corect înțeleasă ne oferă posibilitatea de a surprinde *Da-sein*-ul omului ca atare.

Dispozițiile afective nu fac parte dintr-o clasă de trăiri, astfel că sfera trăirilor însele și ierarhia lor vor rămâne neatinse. Așadar, nu vom începe, în mod intenționat, cu plictiseala, fie și numai pentru că ar lăsa într-o măsură prea mare impresia că am vrea să supunem analizei o trăire sufletească a conștiinței noastre. De fapt, punctul nostru de pornire nu-l constituie plictiseala, ci *caracterul plictisitor* [*Langweiligkeit*]. Din punct de [124]
vedere formal, caracterul plictisitor este ceea ce face ca ceva plictisitor să fie ceea ce este, atunci când este plictisitor.

Ceva *plictisitor* – un lucru, o carte, un spectacol, o ceremonie, dar și un om, o societate, sau chiar o împrejurare sau un loc – nu este plictiseala însăși. Sau, în cele din urmă, chiar plictiseala poate deveni plictisitoare? Vom lăsa deschise aceste întrebări și vom amâna să le dăm un răspuns până când vom fi noi înșine conduși către ele. Știm care sunt lucrurile plictisitoare tocmai pentru că, prin caracterul lor plictisitor, ne produc plictiseală. Suntem plictisiți de un lucru plictisitor, astfel că ne plictisim în acea împrejurare. Distingem, astfel, mai multe aspecte: 1) *ceea ce este plictisitor potrivit caracterului său plictisitor*; 2) *faptul de a fi plictisit de ceva plictisitor și faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare*; 3) *plictiseala însăși*. Sunt acestea trei elemente care merg împreună? Sau numai primul și al doilea fac pereche? Sau sunt toate numai unul și același lucru, privit din perspective diferite? Cel mai probabil nu avem de-a face aici cu o simplă alăturare. Însă cum se raportează unele la altele? Este oare cel de-al treilea element numai o subsumare a celorlalte două? Toate acestea sunt chestiuni problematice. În orice caz, vedem deja că plictiseala nu este pur și simplu o trăirea sufletească interioară, căci ceva ce ține de ea și face cu putință faptul de a te plictisi, și anume ceea ce este *plictisitor*, provine *tocmai de la lucruri*. Plictiseala este, mai curând, ceva exterior, ceva ce sălășluiește în ceea ce este plictisitor, ceva ce se strecoară înăuntrul nostru din afară. Este straniu – oricât de inconceptibil ar fi în primă instanță acest lucru, trebuie să ținem seama de ceea ce vorbirea, comportamentul și judecata *cotidiană* aduc la expresie: și anume faptul că lucrurile însele, oamenii înșiși, evenimentele sau locurile însele sunt *plictisitoare*.

Dar la ce ne ajută – ni se va replica imediat – faptul că încercăm să facem un prim pas în interpretarea plictiselii începând cu o caracterizare a ceea ce este plictisitor? Căci, imediat ce vom începe să discutăm despre ceea ce este plictisitor, va trebui să admitem că el este ceea ce ne plictisește, [125]
provocându-ne prin urmare plictiseala. Însă ce este acel ceva plictisitor,

potrivit caracterului său plictisitor, nu putem înțelege decât plecând de la plictiseală, și nu invers. Prin urmare, suntem totuși nevoiți să începem cu plictiseala. Aceasta este o considerație plauzibilă. Și totuși, ea se întemeiază pe o iluzie care maschează întreaga problemă. Căci ce înseamnă că anumite lucruri și anumiți oameni ne cauzează plictiseală? De ce tocmai cutare lucru și cutare om, ori acest loc, și nu altul? Și, încă mai mult decât atât, de ce cutare lucru ne plictisește uneori și alteori nu, iar ceea ce ne-a plictisit mai devreme dintr-odată nu ne mai plictisește? Trebuie totuși în toate să fie ceva care ne plictisește. Ce este acel lucru? Care este originea sa? Despre ceea ce ne plictisește spunem că ne cauzează plictiseală. Ce este însă această cauzare? Este aici vorba de ceva asemănător procesului prin care instalarea frigului cauzează scăderea coloanei de mercur din termometru? Cauză–efect! Excelent! Dar este oare aici vorba de un proces, ca în cazul în care o bilă de biliard se lovește de alta, determinând punerea în mișcare a celei de-a doua?

Nu vom ajunge nicăieri urmând acest drum, chiar dacă facem cu totul abstracție de faptul că până și această relație cauză–efect, așa cum am arătat că are ea loc în cazul a două corpuri care se ating și se ciocnesc, este cu totul problematică. Cum ne plictisește ceea ce este plictisitor – cum este posibil așa ceva? Voi sublinia însă, iar și iar, că nu putem face abstracție de faptul că *lucrurile însele* sunt cele pe care le găsim plictisitoare, că despre *lucrurile însele* spunem că sunt astfel. Nu ne putem în nici un fel sustrage sarcinii de a spune pentru început, chiar dacă nu într-un chip definitiv, ce este ceea ce e plictisitor și ceea ce ne influențează potrivit caracterului său plictisitor. Ne întrebăm, așadar, în privința caracterului plictisitor a ceea ce este plictisitor. Ne întrebăm ce înseamnă „plictisitor" și, în același timp, ne întrebăm ce fel de proprietate este aceasta.

Găsim că ceva este plictisitor. Facem această constatare și spunem: *este* plictisitor. Totuși, atunci când spunem și suntem de părere că un lucru sau
[126] altul „este plictisitor", nu ne gândim deloc, într-o primă instanță, la faptul că el determină plictiseala, sau că a determinat plictiseala noastră, că ne-a plictisit. Termenul „plictisitor" este un caracter *obiectiv*. O carte, spre exemplu, este prost scrisă, tipărită și legată fără gust; este *plictisitoare*. Cartea însăși – în sine – este plictisitoare, nu este plictisitor numai s-o citim și nu ne plictisim doar în timp ce o citim, ci ea însăși, structura internă a cărții este plictisitoare. Poate că nu este deloc necesar ca noi să ne plictisim citind această carte plictisitoare, așa cum se poate la fel de bine întâmpla

să ne plictisim la lectura unei cărți interesante. Acesta este, desigur, un lucru de la sine înțeles.

Plictisitor – adică greoi, anost; ceva ce nu ne entuziasmează și nu ne incită, ceva ce nu ne oferă nimic, nu are nimic să ne spună și nu ni se adresează în nici un fel. Aceasta nu este încă o determinare a esenței sale, ci numai o clarificare a ceea ce ni se prezintă în primă instanță. Printr-o astfel de clarificare a ceea ce este plictisitor ajungem însă, fără să vrem, la interpretarea naturii obiective a caracterului plictisitor al cărții drept ceva ce *ni se adresează într-un fel sau altul*, aflându-se, așadar, într-o anumită legătură cu noi, ca subiecți, cu subiectivitatea noastră, influențându-ne și dispunându-ne [*be-stimmt*] într-un fel sau altul. Prin urmare, caracterul plictisitor nu este o proprietate exclusiv obiectivă a cărții, cum ar fi, să spunem, calitatea proastă a legăturii. Caracterul „plictisitor" *ține*, așadar, *de obiect*, fiind însă, în același timp, *legat de subiect*.

Dacă privim totuși mai atent, acest lucru este valabil numai despre caracterul plictisitor, și nu despre o proprietate a cărții, cum ar fi faptul că a fost prost legată. „Prost" poate însemna aici „fără gust", ceea ce indică deja faptul că și acest caracter obiectiv este relativ la subiect. Lipsit de gust este ceea ce nu ne provoacă în nici un fel plăcere, ci mai curând contrariul. Însă când spunem despre o carte că este „prost legată", putem înțelege prin asta și că, la legarea ei, s-au folosit materiale de slabă calitate, contrafăcute, nicidecum materiale durabile. Însă chiar și aici, când este avut în vedere un caracter al materialului, constatăm că avem de-a face cu ceva legat de subiect. Căci la ce anume fac trimitere termenii de „perisabil" sau „lipsit [127] de rezistență", dacă nu tocmai la întrebuințarea cât mai îndelungată posibil a obiectului respectiv de către noi? Prin urmare, și aceste caractere sunt legate de întrebuințarea cărții și a legăturii sale de către noi. Așadar, și acele proprietăți ale lucrurilor care, aparent, sunt în cea mai mare măsură obiective, sunt relative la subiect. De aici decurge că nu este ceva excepțional faptul că proprietatea unui lucru de a fi plictisitor aparține obiectului, fiind în același timp relativă la subiect, căci lucrurile nu stau altfel nici în cazul altor proprietăți. Cu toate acestea, simțim că, într-un fel, caracterul plictisitor al unei cărți este ceva cu totul diferit de faptul că este prost scrisă sau de alte caracteristici asemănătoare.

Ni se va replica, desigur, că acesta este un vechi adevăr, pe care întreaga filozofie idealistă l-a afirmat dintotdeauna, și anume faptul că proprietățile lucrurilor nu țin de lucrurile însele, ci sunt reprezentări sau idei pe care

noi, ca subiecți, le transferăm asupra obiectelor. De altfel, acest lucru este mai mult decât evident chiar în cazul nostru, privitor la caracterul plictisitor. Cazul nostru nu este decât un exemplu pentru un fapt general acceptat. Toate proprietățile de acest fel – plictisitor, vesel, trist (un eveniment), amuzant (un joc) –, toate proprietățile ce se referă la dispoziții afective sunt, într-un sens aparte, relative la subiect; mai mult decât atât, ele izvorăsc direct din subiect și din stările sale. Iar noi *transferăm* asupra lucrurilor însele dispozițiile afective care ne sunt cauzate de ele. Chiar în *Poetica* lui Aristotel găsim un termen pentru a descrie acest fenomen, și anume cel de „metaforă" (μεταφορά). În lucrarea sa *Poetica*, Aristotel observă deja că există anumite enunțuri și formule lingvistice, prezente și în descrierile poetice, prin care noi transferăm (μεταφέρειν) aceste dispoziții afective pe care lucrurile ni le cauzează – precum tristețe, bucurie, plictiseală – asupra lucrurilor însele. Însă faptul că în limbajul unui poet și în uzul cotidian al limbii sunt prezente astfel de metafore este un lucru pe care îl cunoaștem încă de la școală. Vorbim despre o „câmpie care râde", fără să înțelegem prin asta că respectiva câmpie ar râde ea însăși, despre o „cameră veselă"
[128] sau despre un „peisaj melancolic". Peisajul nu este el însuși melancolic, ci ne predispune numai la melancolie, ne produce această dispoziție afectivă. La fel se întâmplă și cu „cartea plictisitoare".

Aceasta este, desigur, o perspectivă generală și o clarificare succintă a chestiunii. Am clarificat oare ceva prin intermediul ei? Chiar dacă admitem că transferăm asupra lucrurilor efectul pe care o dispoziție afectivă îl cauzează asupra noastră, rămâne întrebarea *de ce* transferăm astfel de caractere ale dispozițiilor afective asupra lucrurilor. Căci asta nu se petrece întâmplător sau arbitrar, ci își are, în mod evident, temeiul în faptul că identificăm ceva *în privința lucrurilor*, ceva care reclamă, cumva prin sine, să fie privit și numit într-un anume fel. Acest fapt nu trebuie privit ca ceva de la sine înțeles înainte de a ne lămuri, în genere, asupra semnificației pe care o are faptul că putem considera un peisaj melancolic, o cameră veselă sau o carte plictisitoare. Chiar dacă acceptăm, pentru început, că în aceste cazuri facem un „transfer", rămânem în continuare de părere că, într-un fel, ceea ce este transferat aparține cumva lucrului însuși. Trebuie să ne întrebăm însă cel puțin – ba chiar suntem datori să o facem – *ce anume* este acest lucru care ne cauzează dispoziția afectivă și *provoacă transferul*? Dacă e vorba numai de o proprietate ce revine lucrului, atunci în ce măsură mai putem vorbi de transfer? Toate aceste lucruri nu sunt

chiar atât de simple cum s-ar părea. Căci, în acest din urmă caz, nu mai este vorba despre un transfer a ceva, ci mai curând despre un fel de *sesizare* a unei proprietăți *a lucrurilor însele*.

Ce am câștigat de pe urma unor astfel de reflecții? Absolut nimic – în privința unei definiții a ceea ce este plictisitor ca atare. Am dat poate, din greșeală, peste o problemă mai generală, și anume ce fel de proprietate este aceasta. În urma unei caracterizări aproximative și superficiale, constatăm deocamdată că aceste caractere sunt, pe de o parte, obiective, desprinse din obiectele însele, fiind însă, în același timp, subiective și, potrivit unei interpretări curente, transferate de subiectul însuși asupra obiectelor. Un [129] caracter precum acela de „plictisitor" *aparține* așadar *obiectului*, fiind totuși *desprins din subiect*. Aceste determinări sunt însă incompatibile și contradictorii. În orice caz, nu vedem cum ar putea fi gândite laolaltă, în unitatea lor. Încă nu am hotărât nici măcar dacă această caracteristică dublă corespunde, într-adevăr, stării de lucruri sau dacă nu cumva o deformează în avans, chiar dacă ne apare ca fiind de la sine înțeleasă. Însă dacă lucrurile ne sunt atât de neclare în privința determinării generice a caracterului plictisitor al unui lucru drept proprietate a sa, putem oare spera să clarificăm această proprietate aparte într-un chip corespunzător? Oare nu ne lipsesc, în cazul de față, toate mijloacele pentru a duce la bun sfârșit această sarcină? Și totuși! De aici putem trage o singură concluzie: atunci când suntem într-o asemenea măsură împresurați de dificultăți este cu atât mai important să ținem ochii larg deschiși. De aceea, nu vrem să clarificăm aceste fapte prin apel la teorii pripite – fie ele și general acceptate.

Să ne întoarcem la cea dintâi circumscriere a caracterului plictisitor și a ceea ce este plictisitor și să ne aducem aminte ce am avut în vedere prin intermediul ei și cum am explicat acest caracter în cadrul contextului din care face parte.

1. Spunem despre o carte că este „greoaie" sau „anostă". Ceea ce considerăm *plictisitor* este desprins *din lucrul însuși* și privit ca aparținându-i acestuia.

2. În același timp, spunem despre o carte că nu este entuziasmantă și nu ne incită, că nu are nimic să ne spună și nu ni se adresează în nici un fel. Dacă reformulăm și clarificăm într-un chip cu totul spontan această afirmație, vom ajunge să vorbim, chiar fără să vrem, despre un caracter care nu are un conținut propriu; căci ceea ce este esențial în privința lui rezidă tocmai *în raportul său față de noi*, ține de faptul dacă el ni se adresează sau nu.

Până acum am pus accentul numai pe raportul cu subiectul, fiind surprinși de el și poate conduși deja într-o direcție greșită. Am trecut însă complet cu vederea modul în care am clarificat mai devreme, printr-o
[130] reformulare nemijlocită, specificul caracterului plictisitor. Tocmai acest lucru este important. Nu am spus nici o clipă că ceea ce este plictisitor este ceea ce cauzează plictiseala noastră. Și nu am *spus* acest lucru nu doar pentru a evita o tautologie, adică explicarea unui lucru prin el însuși, căci nu este aici cazul de așa ceva. Dar nu ne-am gândit nici măcar o clipă că acel *caracter plictisitor* a ceea ce este plictisitor ar consta în faptul că ne *cauzează plictiseală*. Nu ne-am gândit la acest lucru – la această explicație – pentru că nu avem nici o experiență a acestui lucru. De altfel, este foarte posibil, așa cum menționam deja mai devreme, ca noi să nu ne plictisim deloc citind cartea respectivă, să nu „avem sentimentul" că ne-ar provoca plictiseală. Și cu toate acestea, vom spune despre carte că este plictisitoare fără a spune astfel ceva greșit și, cu atât mai puțin, ceva neadevărat. Vom spune pur și simplu că această carte este plictisitoare, pentru că atunci când ne referim *pur și simplu* la ceva plictisitor nu avem în vedere, prin aceasta, ceva sinonim cu „ceea ce ne produce plictiseală". Pentru noi, termenul „plictisitor" are pur și simplu semnificația de *greoi* sau anost, ceea ce nu înseamnă însă „indiferent". Căci, atunci când un lucru este greoi și anost, aceasta se datorează faptului că el nu ne lasă pe deplin indiferenți, ci dimpotrivă: suntem atenți și dispuși [*hingegeben*] să-i acordăm atenție, fără să fim însă acaparați [*hingenommen*] de el. Ceva este greoi atunci când nu ne captivează și, chiar dacă suntem dispuși să-i acordăm atenție, nu ne prinde, ci doar ne *ține în loc* [*hingehalten*]. Ceva este anost atunci când nu ne interesează pe deplin, ci, dimpotrivă, ne *lasă pradă golului* [*leerlassen*]. Dacă vom putea vedea ceva mai clar aceste momente în unitatea lor, atunci vom dobândi o *primă* victorie sau – pentru a ne exprima mai precaut – ne vom mișca în direcția unei interpretări autentice: ceea ce plictisește, plictisitorul este *ceea ce ne ține în loc*, și totuși *ne lasă pradă golului*.

Să remarcăm faptul că acea concepție potrivit căreia ceva este provocat în noi, starea de plictiseală fiindu-ne indusă, a dispărut acum în întregime. Nu vorbim despre faptul că plictiseala ne-a fost provocată. Tot ce se poate – dar oare astfel nu facem altceva decât să reformulăm această afirmație, lăsând în continuare să se înțeleagă că plictiseala este cauzată de ceva? Nicidecum. Vrem oare atunci să spunem că am fost afectați [*angegangen*] într-un fel sau altul, fiind, ca urmare, dispuși afectiv într-un anume fel? Și

de această dată răspunsul este negativ. Căci, în primul rând, intenția noastră nu este numai de a constata ce efect a avut cartea asupra noastră, ci care [131]
este caracterul cărții în sine. Tocmai de aceea, atunci când spunem despre carte că este plictisitoare, înțelegem prin asta faptul că ea ni se poate adresa într-un fel sau altul și ne poate dispune, prin urmare, într-un anume fel. Însă nici măcar acesta nu este lucrul pe care vrem să-l exprimăm; ceea ce vrem să exprimăm este faptul că, în acest caz, cartea este de așa natură încât ne aduce într-o dispoziție afectivă pe care vrem s-o reprimăm.

Vorbim *din interiorul* unei dispoziții afective care nu e deloc „provocată" în chip concret, iar nu din perspectiva unui posibil efect pe care l-ar cauza în noi. Tocmai de aceea nu o putem transfera nici asupra lucrului care ar provoca-o. Și nu vorbim numai din interiorul unei dispoziții afective a cărei provocare este o pură posibilitate, ci din interiorul uneia despre care știm că *poate ieși în orice moment la suprafață*, dar pe care o reprimăm, pentru că nu vrem să o lăsăm să se manifeste. Este oare o diferență între cele două cazuri? Spunem: din interiorul unei dispoziții afective, însă *nu* din interiorul unui *efect cauzat*; din interiorul unei dispoziții afective posibile, care se poate oricând abate asupra noastră. Din interiorul unei dispoziții afective considerăm ceva într-un fel sau într-altul și ne adresăm lui. Acest lucru *nu* înseamnă însă *transferarea unui efect* și a caracterului său *asupra cauzei care l-a provocat*.

Dar am făcut oare fie și numai un singur pas înainte cu ajutorul tuturor acestor analize? În nici un caz. Dimpotrivă, abia acum totul a devenit confuz de la un capăt la altul. Simplul fapt că numim o carte plictisitoare ori că spunem despre ea că ne provoacă plictiseală este în întregime confuz și e explicat într-un chip sofisticat și ininteligibil. Și totuși nu vrem să forțăm din prima încercare o definiție simplă a caracterului plictisitor și a plictiselii, ci vrem să înțelegem problema cu care ne confruntăm. Oricât de puțină consolare ne-ar putea oferi, la o primă vedere, rezultatul nostru, am aflat totuși ceva esențial: 1) ceea ce este plictisitor nu poartă acest nume pur și simplu pentru că ne provoacă plictiseală; cartea nu este cauza exterioară, iar plictiseala – efectul interior rezultat de pe urma ei; 2) prin urmare, pentru a elucida starea de fapt amintită trebuie să facem abstrac- [132]
ție de relația cauză–efect; 3) trebuie să ținem totuși seama de carte, chiar dacă nu o privim drept cauză ce produce un efect, ci drept ceea ce ne *determină afectiv*; iată o chestiune problematică; 4) dacă e plictisitoare cartea, atunci acest lucru aflat în afara sufletului conține ceva din dispoziția

afectivă posibilă, sau chiar suprimată, din noi. Prin urmare, chiar dacă este lăuntrică, *dispoziția afectivă prinde în joc* [*umspielt*] și lucrurile din afară, dar fără ca acest lucru să implice un transfer al dispoziției afective provocate din interior asupra lucrului din afară. 5) În cele din urmă, lucrul poate fi plictisitor numai pentru că dispoziția afectivă îl prinde în jocul său. El nici nu cauzează plictiseala și nici nu are un caracter plictisitor, un caracter care i-ar fi atribuit de către subiect. Pe scurt, plictiseala – și, în fond, orice dispoziție afectivă – este un hibrid: în parte obiectiv, în parte subiectiv.

§ 22. *Indicația metodologică pentru interpretarea faptului de a fi plictisit (de ceva): evitarea unei abordări de felul analizei conștiinței și păstrarea caracterului nemijlocit al Dasein-ului cotidian. Explicitarea plictiselii pornind de la faptul de a-ți omorî timpul, ca raportare nemijlocită la plictiseală*

Însă ceea ce ne interesează pe noi nu este acest rezultat, ci următoarea întrebare: *de ce* este dispoziția afectivă un astfel de hibrid? Oare ține acest lucru de ea însăși, sau de modul în care am explicat-o sau am încercat să o explicăm? Este ea oare, în fond, ceva complet diferit, ceva lipsit de orice caracter hibrid?

Ni se va permite poate să ridicăm aceste întrebări, însă ni se va aminti imediat ceea ce ne-am propus să facem și ceea ce am obținut acum. Ne-am propus să discutăm despre caracterul plictisitor a ceea ce este plictisitor, și nu despre plictiseala ca atare, dar am fost totuși conduși în această direcție. Putem, desigur, constata că ceea ce este plictisitor, faptul de a fi plictisit (de ceva) și faptul de a te plictisi se află în legătură unele cu altele. Însă
[133] vedem la fel de clar că, discutând acum despre faptul de a fi plictisit (de ceva) și despre faptul de a te plictisi, nu mai avem voie să vorbim despre ele ca despre niște stări subiective care se manifestă într-un subiect, ci trebuie să ținem seama acum de la bun început și în mod fundamental de ceea ce este plictisitor – adică de lucrul de fiecare dată bine determinat.

Ce trebuie să înțelegem de aici? Nu putem cu nici un chip caracteriza ceea ce este plictisitor ca atare, atâta vreme cât nu ne este clar ce este el în genere, și anume ceva ce ne determină afectiv într-un fel sau altul. Ne

aflăm deja, pesemne, în fața unei întrebări esențiale: *ce înseamnă a determina afectiv*? Nu putem pur și simplu spune că a determina afectiv înseamnă a cauza o dispoziție afectivă. Prin urmare, am descoperit această *întrebare* – o posibilă problemă care nu poate fi ocolită și care este cu mult mai esențială decât orice clarificare aparent edificatoare a caracterului problematic indicat prin adjectivul „plictisitor".

Am ajuns așadar, după multe complicații, la un rezultat negativ și nimic mai mult. Este însă nevoie, pentru a-l obține, de toată această osteneală? Nu putem oare ajunge la acest rezultat într-un mod mult mai direct, și chiar într-o cheie afirmativă? A fi plictisit înseamnă, în mod evident, a fi plictisit *de* ceva, așa cum a te plictisi înseamnă, în mod evident, a te plictisi *cu* [*an*] ceva sau *într-o anumită împrejurare*. Pe de altă parte, ceea ce este plictisitor e *„relativ"* la un fapt de a fi plictisit sau, cel puțin, la putința de a fi plictisit. Lucrul este clar. Odată cu această formulare pare că am fi câștigat un nou temei. Și totuși, claritatea se transformă în iluzie imediat ce ne amintim că această relaționare a unei stări afective subiective la un lucru obiectiv – și invers – este întru totul problematică. Tocmai acesta este faptul care a condus interpretarea noastră într-o direcție greșită.

Dacă cercetăm acum faptul de a fi plictisit și faptul de a te plictisi, nu ne este de prea mare folos, în primă instanță, să spunem că a te plictisi înseamnă a fi plictisit de ceva sau făcând ceva. Această afirmație nu ne ajută cu nimic, mai ales dacă, pornind de aici, vom înțelege ceea ce este plictisitor drept un obiect la care ne raportăm, chiar dacă altfel decât prin cunoaș- [134]
tere sau voință. Căci problema este tocmai această *relaționare*, *caracterul său fundamental*. În termeni generali, această determinare afectivă [*Be-stimmen*] trebuie concepută ca un fapt de a ne determina afectiv într-un fel sau altul, iar acest *fapt de a fi dispus afectiv* trebuie, la rându-i, conceput ca un *fel fundamental de a fi al D a s e i n-ului nostru*. Dar să punem iarăși în mod concret întrebarea: atunci când iubim ceva, un lucru sau chiar un om, este lucrul respectiv sau persoana iubită numai cauza ce survine undeva, în afara noastră, pentru o stare ce survine în noi și pe care o transferăm asupra lucrului sau persoanei iubite? Evident că nu, ni se va spune, ci, dimpotrivă, ceea ce este iubit constituie obiectul iubirii noastre. Dar ce înseamnă aici „obiect"? Ceva peste care dă iubirea noastră și ceva de care rămâne legată? Sau toate aceste observații nu sunt doar superficiale, ci și fundamental greșite? Dar nu se întâmplă oare ca, atunci când iubim, să nu dăm de fapt

peste nici un obiect, dar să iubim totuși? Observația aceasta ne va folosi doar ca o simplă indicație a faptului că, dacă lăsăm deoparte relația cauză–efect, n-am făcut nici un pas mai departe; dimpotrivă, problema a devenit acum și mai acută.

Pe de altă parte, perspectiva noastră de a dezlega enigma plictiselii pare a se fi îmbunătățit acum, odată ce ne-am fixat atenția asupra stării de a fi plictisit (de ceva) și asupra faptului de a te plictisi. Dar suntem avertizați: nu numai că nu trebuie să pierdem din vedere ceea ce este plictisitor și plictiseala însăși, ci și că acest fapt de a fi plictisit (de ceva), ca și cel de a te plictisi nu sunt doar niște stări ce survin pur și simplu și pe care le-am putea cerceta ca pe un preparat de laborator. Dar cum altfel? Căci trebuie, în fond, să intrăm într-un *raport* cu această stare, dacă vrem să facem vreo afirmație în privința ei. Care este raportul adecvat? Trebuie, desigur, să ținem seama de regula generală potrivit căreia un obiect trebuie pus în lumină în cele mai bune condiții de observabilitate. Regula este valabilă în științe, deci și în filozofie, prin urmare. Însă tocmai că nu, lucrurile stau exact invers: regula nu este valabilă pentru noi ca urmare a faptului că este
[135] valabilă în științe, ci este valabilă în științe pentru că își are temeiul într-o corelație originară esențială. Potrivit ei, *conținutul reic* [*Sachgehalt*] și *felul de a fi* al unei *ființări* determină *starea posibilă de manifestare* (adevărul) ce îi revine. În funcție de conținutul reic și de modul lor de a fi, diferitelor domenii de ființare, ca și lucrurilor individuale le revine un anumit adevăr, o anumită stare de neascundere [*Unverborgenheit*]. Această deschidere ce revine fiecărei ființări potrivit conținutului său reic și potrivit modului său de ființă *prefigurează*, la rându-i, *modalitățile* specifice posibile și adecvate *de acces la ființarea care trebuie sesizată*. Odată cu modul de adevăr care se împletește cu ființa sunt prefigurate calea, posibilitatea și mijloacele de apropriere a ființării, ori de respingere a sa, de posedare a ființării, ori de pierdere a sa. Asta nu înseamnă, în nici un caz, că un astfel de acces este de ordinul interogării și investigării teoretice – în sens științific –, ci numai că, pentru a ajunge la cunoașterea științifică, ea trebuie să satisfacă, potrivit intenției și posibilității sale, acea corelație esențială între ființă și adevăr. Acesta este motivul pentru care regula discutată aici este necesară științelor. Necesitatea de a proceda metodic, adică de a ne apropia de o ființare potrivit specificului său, nu se datorează faptului că știința pretinde acest lucru, ci este invocată de științe pe temeiul coapartenenței esențiale dintre ființă și adevăr.

Însă *noi* nu ne propunem să observăm plictiseala. Poate că acest lucru este în întregime cu neputință. Nu ne propunem decât să scoatem la lumină ceva din plictiseală, din esența ei, din modul în care ființează în chip esențial [*west*]. Oare putem face acest lucru și altfel decât *transpunându-ne* în acea dispoziție afectivă a plictiselii, pentru a o observa apoi, sau *imaginându-ne* o stare de plictiseală, pentru a ne întreba ce o caracterizează? Căci nu este nici o diferență între examinarea unei plictiseli actuale sau a uneia imaginate, adică doar posibile. Pe noi nu ne interesează această plictiseală anume, care ne-a cuprins acum, ci plictiseala ca atare [136] și ceea ce îi revine în genere, adică fiecărei plictiseli *posibile*. Prin urmare, o plictiseală imaginată ne servește la fel de bine ca una actuală.

Lucrurile par să stea într-adevăr astfel. Prin urmare, dacă ne transpunem într-o stare de plictiseală – sau dacă ne imaginăm acest lucru – pentru a o discuta și observa apoi, vom satisface regula fundamentală a cercetării. Și totuși, oricât de clară ar părea determinarea acestei sarcini, ea eșuează în a satisface tocmai sarcina ca atare. Ea face din dispoziția afectivă o trăire, un obiect ce plutește în fluxul de conștiință și pe care noi, ca observatori, îl putem investiga. În acest fel, *ratăm tocmai raportul nostru originar cu plictiseala* și raportul ei cu noi. Transformând-o în acest fel într-un obiect, îi refuzăm tocmai dimensiunea pe care ar trebui s-o aibă potrivit intenției celei mai proprii a interogării noastre. Îi refuzăm chiar faptul de a ființa, în chip esențial, ca plictiseala de care noi ne plictisim, pentru a-i experimenta astfel esența.

Dacă ceea ce este plictisitor, ceea ce ne plictisește pe noi și, alături de ele, plictiseala ca atare sunt toate ceva ce ne creează disconfort – ceva ce *nu* vrem să lăsăm să apară, ceva pe care încercăm să-l alungăm imediat ce iese la iveală –, dacă plictiseala este ceva *căruia i ne împotrivim*, în fond, de la bun început, atunci ea se va manifesta în mod originar ca ceva căruia i ne împotrivim *ori de câte ori* ne vom împotrivi ei, *ori de câte ori* o vom alunga – fie în mod conștient, fie inconștient. Acest lucru se întâmplă atunci când găsim ceva care să ne distreze, atunci când *ne omorâm timpul* într-un fel sau altul, având exact intenția de a face asta. Momentul în care ne împotrivim *plictiselii* trebuie să fie chiar momentul în care *ea* încearcă să se afirme și, de fiecare dată când răzbate la suprafață în acest fel, ea *își impune* esența sa *asupra noastră*.

Așadar, abia prin *faptul de a ne omorî timpul* noi luăm *atitudinea* adecvată, atitudinea prin care plictiseala *ne iese nedisimulată în întâmpinare*.

De aici decurge că nu avem dreptul să facem din plictiseală un obiect al investigației, în genul unei stări de sine stătătoare, ci trebuie să o abordăm potrivit felului în care reacționăm sub imperiul ei, adică încercând să o alungăm.

[137] Cu toate acestea – ni se va replica – starea de lucruri nu s-a schimbat semnificativ, chiar dacă plictiseala nu mai este acum izolată ca trăire, plutind în gol, nu mai este un obiect brut al observației, ci este lăsată într-adevăr să apară; în primă instanță, o surprindem atunci când ne preocupăm să o alungăm. Cum stau însă lucrurile în privința faptului de a ne omorî timpul? Oare nu facem acum din acesta, în locul plictiselii, obiectul observației noastre – sigur, doar în măsura în care în faptul de a ne omorî timpul s-ar ascunde cumva, în același timp, tocmai plictiseala pe care o facem astfel să treacă? În acest caz, nu avem de-a face cu o acțiune pură, izolată a plictiselii, ci cu reacția noastră față de ea, cu reacția noastră *și* cu acel lucru căruia aceasta i se împotrivește; prin urmare, nu avem de-a face cu o singură trăire, ci cu două trăiri legate laolaltă. Pare să fie într-adevăr așa, însă lucrurile stau altfel. Nu am făcut doar să împingem o a doua trăire în fața primeia – fie și numai pentru că nu trebuie mai întâi să preparăm, așa-zicând, faptul de a ne omorî timpul ca pe o trăire aparte, căci faptul de a ne omorî timpul este o activitate continuă, astfel că, strict vorbind, cât suntem ocupați să ne omorâm timpul nu știm nimic de trăiri sufletești, de suflet sau de altele asemănătoare.

Vedem acum, pentru întâia oară, ceea ce este hotărâtor în cadrul tuturor acestor considerații metodologice. Căci miza lor nu este în nici un caz aceea de a pregăti o regiune de trăiri, de a ne introduce într-o anumită categorie de fenomene ale conștiinței. Trebuie tocmai să evităm să ne pierdem într-un domeniu aparte, pregătit în mod artificial sau impus de o perspectivă tradițională osificată, și să păstrăm sau să fixăm, în schimb, caracterul nemijlocit al *Dasein*-ului cotidian. Nu ni se cere să facem efortul de a ne transpune într-o atitudine aparte, ci, dimpotrivă, ni se cere *detașarea specifică privirii cotidiene neangajate* – liberă de teoriile psihologiste sau de orice alt fel – asupra conștiinței, asupra fluxului de trăire sau altele asemenea. Dat fiind însă că suntem stăpâniți de asemenea teorii – adesea chiar în înțelegerea curentă și în explicarea sensului termenilor – este în mod evi-

[138] dent mult mai dificil să sădim această detașare în noi înșine decât să învățăm sau să ne întipărim în minte una sau mai multe dintre teorii. Din această perspectivă trebuie să concepem dificultatea aparentă cu care ne

confruntăm în încercarea de a ne apropia de un fenomen atât de comun precum plictiseala. Această apropiere are sensul de înlăturare a tuturor perspectivelor care încearcă să se impună asupra noastră.

Sarcina noastră nu este acum interpretarea a ceea ce este plictisitor ca atare, ci a faptului de a fi plictisit de ceva anume, de a te plictisi făcând ceva. Însă trebuie să ținem seama că a fi plictisit de ceva și a te plictisi într-o anumită împrejurare nu înseamnă pur și simplu același lucru. Pare, într-adevăr, că ambele sunt cauzate de ceva plictisitor și că nu reprezintă două moduri diferite ale dispoziției afective, ci unul și același: pe de o parte, dispoziția afectivă este privită prin prisma cauzei sale, prin prisma a ceea o cauzează în chip activ, fiind astfel desemnată, în chip pasiv, drept fapt de a fi plictisit; pe de altă parte însă, aceeași dispoziție afectivă, în măsura în care o purtăm în noi, în măsura în care ea este ceea ce fiecare găsește în sine – este privită ca fapt de a se plictisi. Și totuși există o diferență între cele două aspecte, diferență care trebuie indicată încă de pe acum și care, potrivit naturii sale, luate în întregul ei, este relevantă pentru desfășurarea ulterioară a cercetării noastre.

Atunci când ne plictisește ceva suntem prinși de ceea ce este plictisitor, nu ne desprindem încă de el, suntem constrânși sau legați de el dintr-un motiv sau altul, chiar dacă mai înainte ne dedicaserăm lui de bunăvoie. Dimpotrivă, în faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare s-a produs deja o anumită detașare față de ceea ce este plictisitor. Obiectul plictiselii este, într-adevăr, încă acolo, însă noi ne plictisim fără ca acesta să ne plictisească în mod special sau în chip explicit. Ne plictisim aproape ca și când plictiseala s-ar naște din noi și ar continua să se propage mai departe, fără să mai fie cauzată sau legată de obiectul plictiselii. Când ne plictisește o carte suntem totuși concentrați asupra lucrului în cauză și mai ales asupra lui. Plictiseala pe care o experimentăm citind nu mai este [139] strâns legată de ceva anume, ci începe deja să se dilate. Prin urmare, ea nu s-a născut din acest lucru bine determinat, ci, dimpotrivă, ea radiază acum asupra celorlalte lucruri. Ea, plictiseala însăși, deschide *Dasein*-ului nostru un orizont straniu, dincolo de respectivul obiect plictisitor. Plictiseala nu se mai raportează doar la ceea ce este plictisitor în mod determinat, ci se răspândește asupra mai multor lucruri diferite: totul devine plictisitor.

Deocamdată nu ne putem nici măcar întreba ce este această distincție privitoare la dispoziția afectivă propriu-zisă, sau care este temeiul ei, și cu

atât mai puțin putem răspunde la această întrebare, de vreme ce nici n-am lămurit măcar până la capăt care este dispoziția afectivă în genere prezentă în faptul de a fi plictisit (de ceva) și în faptul de a te plictisi (într-o anumită împrejurare).

Pentru a pune în evidență acest lucru, ne propunem deocamdată să lăsăm deoparte chiar și distincția indicată mai devreme, în ideea de a relua mai târziu, într-o manieră mai incisivă, discutarea ei. Ceea ce este însă comun ambelor fenomene este faptul că ne plictisim – chiar dacă în moduri diferite – de ceva sau făcând ceva determinat.

§ 23. *A fi plictisit și a-ți omorî timpul*

Nu ne interesează *faptul de a fi plictisit* (de ceva) sau faptul de a te plictisi (într-o anumită împrejurare) luate în sine, ci ne interesează această plictiseală pe care o alungăm [*vertreiben*] sau pe care, mai precis, încercăm să o alungăm, omorându-ne timpul [*Zeitvertrieb*]. Iar faptul acesta de a ne omorî timpul nu este ceva la care ajungem cumva aproape de la sine, fără ca mai înainte să se fi instaurat plictiseala, ci e ceva care ne acaparează în mod expres, pornind de la o anumită plictiseală și acționând împotriva ei.

a) A-ți omorî timpul, a înlătura plictiseala punând timpul în mișcare

[140] Să ne imaginăm că ne aflăm într-o gară sordidă, de pe o linie marginală de tren provincial. Următoarea garnitură de tren sosește abia peste patru ceasuri. Împrejurimile sunt anoste. Avem o carte în rucsac – să citim din ea? Nu. Să medităm la o întrebare sau la o problemă? Nici asta nu e cu putință. Citim orarele sau analizăm tabelul în care sunt înscrise distanțele dintre stația respectivă și alte locuri pe care nu le cunoaștem. Ne uităm la ceas: abia dacă a trecut un sfert de oră. Să ieșim atunci în stradă! Ne plimbăm într-o parte și-ntr-alta numai pentru a ne omorî timpul. Dar nu e de nici un folos. Numărăm copacii de pe marginea străzii, apoi ne uităm iarăși la ceas – exact cinci minute de când l-am verificat ultima oară. Sătui să ne tot plimbăm dintr-o parte într-alta, ne așezăm pe o piatră, desenăm tot felul de figuri în nisip și în acest timp ne surprindem iarăși uitându-ne la ceas – a mai trecut jumătate de oră – și așa mai departe.

Aceasta este o situație de zi cu zi, în care se manifestă formele cunoscute, banale, dar pe deplin spontane ale faptului de a-ți omorî timpul. Ce omorâm aici, de fapt? Întrebarea este în mod straniu ambivalentă: ne omorâm timpul, după cum spune și expresia. Dar ce înseamnă aici că ne omorâm timpul? Căci doar nu îl izgonim. A ne omorî timpul înseamnă, aici, a-l face să treacă, a-l grăbi, a-l pune în mișcare ca să treacă. Acest fapt de a-ți omorî timpul este însă, în sine, un fapt de a-ți omorî plictiseala; în acest context, a omorî, în sensul de a face să treacă [*Vertreiben*], înseamnă a înlătura [*Weg-treiben*], a izgoni. Faptul de a-ți omorî timpul este *o înlăturare a plictiselii, ce pune timpul în mișcare.*

Ce încercăm să gonim atunci când vrem să ne omorâm timpul? Sau, cu alte cuvinte, *ce este timpul*? Prin faptul de a ne omorî timpul, noi nu gonim timpul. Și nu numai pentru că, în cele din urmă, acest lucru este riguros imposibil, ci pentru că – așa cum vom vedea mai departe – atitudinea specifică faptului de a-ți omorî timpul, luată în întregul ei, *nu* este propriu-zis îndreptată împotriva *timpului*, deși ea este cea care ne determină să ne uităm mereu la ceas. Ce vrem, de fapt, atunci când ne uităm [141] mereu la ceas? Nu vrem altceva decât ca timpul să fi trecut. Care timp? Timpul rămas până la sosirea trenului. Ne uităm mereu la ceas, pentru că așteptăm acel moment. Suntem sătui de așteptare, vrem să terminăm cu ea. Izgonim plictiseala. Însă atunci plictiseala care ia naștere din acest fapt de a ne uita la ceas este o formă de așteptare? Nicidecum. Căci faptul de a te plictisi făcând ceva nu este o așteptare a ceva. În exemplul nostru s-ar putea spune cel mult că așteptarea însăși este ceea ce plictisește și ceea ce ne plictisește, însă plictiseala nu este ea însăși o așteptare. Mai mult decât atât, nu orice așteptare este plictisitoare. Dimpotrivă, o așteptare poate fi plină de încordare. În acest caz nu poate fi absolut deloc vorba de plictiseală. Imediat ce am crezut că am dat de urma plictiselii în faptul de a-ți omorî timpul, am pierdut-o iarăși din vedere.

În ce măsură este însă *așteptarea* din exemplul nostru *plictisitoare*? În ce constă caracterul său plictisitor? Poate în faptul că trebuie să așteptăm, adică în faptul că suntem forțați sau constrânși să acceptăm o anumită situație. Din această cauză devenim nerăbdători. Prin urmare, ceea ce ne apasă de fapt este mai degrabă această nerăbdare. Vrem să scăpăm de această nerăbdare. Este, așadar, plictiseala tocmai această nerăbdare? Este ea oare nu o așteptare, ci acest fapt de a fi nerăbdător, de a nu vrea și de a nu putea să aștepți, fiind astfel un fapt de a fi prost dispus [*Missgelauntsein*]?

Oare plictiseala este într-adevăr o proastă dispoziție sau chiar o formă de nerăbdare? În mod cert, nerăbdarea poate apărea în cadrul plictiselii, dar cu toate acestea ea nu este nici identică plictiselii și nici nu este o proprietate a sa. Nerăbdarea caracterizează, mai curând, modul în care încercăm – de multe ori fără succes – să ne înstăpânim asupra plictiselii. Faptul de a-ți omorî timpul are acest caracter aparte al unei neliniști agitate, care aduce cu sine această nerăbdare. Căci faptul de a fi plictisit de ceva se caracterizează prin aceea că atâta vreme cât suntem nevoiți să așteptăm, neliniștea nu ne îngăduie să găsim nimic care ne-ar putea reține atenția sau ne-ar putea preocupa și care ne-ar face astfel să ne redobândim răbdarea. [142]

A te plictisi nu înseamnă nici a aștepta, nici a fi nerăbdător. Această necesitate de a aștepta – ca și nerăbdarea – pot apărea în cadrul plictiselii și o pot însoți, dar ele nu sunt niciodată plictiseala însăși.

Înainte de a continua cu explicitarea plictiselii, să ne reamintim încă o dată pașii pe care i-am urmat până aici. Am întreprins, din perspective diferite, o analiză preliminară a plictiselii, care a pus în evidență următoarele: în primul rând că, în mod evident, e necesară o explicitare a plictiselii; ea ne este într-adevăr cunoscută, fără să ne fie însă propriu-zis familiară. Mai mult decât atât, la o privire mai atentă putem spune că esența acestei dispoziții afective ne rămâne pe deplin inaccesibilă; se face nevăzută. În al doilea rând, s-a vădit că atunci când încercăm o astfel de explicitare a plictiselii nu este deloc limpede, la început, *de unde* ar trebui să începem, în ce direcție ar trebui să ne îndreptăm întrebările și încotro ar trebui să conducem interpretarea, sau cum ar trebui să tematizăm acest fenomen aparent cunoscut. Un principiu metodologic universal, potrivit căruia întreaga investigație ar trebui să urmărească plasarea obiectului cercetat în cele mai bune condiții de observabilitate, ne-ar putea oferi, într-adevăr, un fir conducător. Am văzut însă imediat că acest principiu – la prima vedere pe deplin universal și de la sine înțeles – are o anumită întrebuințare doar în sfera științei, o întrebuințare care trimite la un raport fundamental între ființă și adevăr. Tocmai de aceea, o astfel de indicație generală nu ne spune nimic, atâta timp cât nu este limpede care e felul de a fi al dispoziției afective pe care o cercetăm și ce adevăr îi corespunde; dar și atâta vreme cât nu este limpede dacă acest raport și felul de a fi al dispoziției afective pot deveni, de fiecare dată, potrivit caracterului lor, obiectul unei investigații științifice. Am văzut apoi și că acest principiu nu numai că nu ne spune nimic, dar că, în fond, ne induce în eroare și

ne determină, dacă îi dăm curs, să aducem în raza privirii această trăire [143]
pe care am numit-o plictiseală ca pe un obiect observabil, cu o precizie aparent îndreptățită, dar în fond exagerată și inadecvată. Important este, mai degrabă, să vedem plictiseala *potrivit modului în care ne plictisește* și să o surprindem în felul în care ne preocupă. Ea *se arată* mereu de o asemenea manieră încât noi ne *împotrivim* imediat ei. Așadar, dacă vrem să facem din plictiseală obiectul cercetării noastre – asumând că ne este îngăduită o asemenea formulare – trebuie să o lăsăm, de la bun început, să apară ca ceva căruia i ne împotrivim, și nu în orice chip, ci în felul acestei reacții generate de la sine prin apariția plictiselii, pe care o numim *omorârea timpului*. Trebuie să privim mai îndeaproape această unitate aparte dintre o *plictiseală* sau alta și *omorârea timpului* care i se opune și în care survine cumva o confruntare a noastră cu plictiseala. În fine, am văzut că, urmând această direcție, am extins câmpul cercetării, trecând dincolo de granițele unei trăiri izolate, pentru a cuprinde unitatea sa cu faptul de a-ți omorî timpul. Am constatat însă – așa cum se va vedea încă mai clar în cele ce urmează – că și dacă ne reprezentăm într-un mod exemplar faptul de a-ți omorî timpul, acesta ne este mai aproape în chip nemijlocit, și că ne ia în mod constant în stăpânire; dar și că ceea ce e important aici este să ne transpunem în această imediatețe a comportamentului cotidian, lăsând în urmă orice teorie și orice eforturi metodologice care ne apar drept necesare. Însă, cu toate acestea, investigația de față trebuie să scoată la iveală faptul că nu putem proceda arbitrar. Prin faptul de a ne omorî timpul ne salvăm de plictiseală. Pentru a arăta acest lucru, ne-am folosit de un exemplu ales la întâmplare al unei situații în care ne confruntăm cu plictiseala. Am pornit de la faptul de a-ți omorî timpul și am întrebat, mai întâi, ce este propriu-zis „omorât" cu ajutorul său. Nu timpul este „omorât", chiar dacă și acest lucru are un anumit sens, așa cum vom vedea mai târziu. Mai curând plictiseala este omorâtă prin aceea că, într-un anumit sens, timpul este pus în mișcare. Când spunem că faptul de a-ți omorî timpul este o *înlăturare a plictiselii, ce pune timpul în mișcare*, aceasta pare a fi o definiție foarte exactă a *faptului de a-ți omorî timpul.* [144]
Însă, la o observație mai atentă, constatăm că această definiție nu este corectă. Căci, vorbind despre punerea în mișcare a timpului și despre înlăturarea plictiselii, spunem deja ceva despre *plictiseală*, indicăm, prin raport cu ea, acest fapt de a pune timpul în mișcare, de a face timpul să curgă. Deja nu mai putem spune că înlăturăm, în acest fel, plictiseala. Cu

alte cuvinte, dacă luăm această definiție în sensul ei formal, nu mai putem vorbi despre plictiseala însăși. Menționăm asta doar în trecere, pentru ca cititorul să nu se fixeze asupra definiției. Mai importantă este întrebarea concretă: ce înseamnă toate acestea? Am făcut trimitere, la finalul rezumatului de mai devreme, la ceea ce ne *apasă* în situația plictisitoare. *Așteptarea* specifică este cea de care vrem să scăpăm, astfel că ne-am putea întreba dacă nu cumva plictiseala este această așteptare. În cele din urmă, s-a vădit că așteptarea și plictiseala nu sunt unul și același lucru, ci, dimpotrivă, că așteptarea poate avea – deși nu în mod necesar – un caracter plictisitor.

b) Faptul de a-ți omorî timpul și verificarea ceasului. A fi plictisit în sensul de a fi afectat în chip paralizant de curgerea trenantă a timpului

Straniu este că, în contextul discuției despre plictiseală, am descoperit o mulțime de lucruri, însă ea însăși, plictiseala, ne-a scăpat mereu – ca și când am căuta ceva ce pur și simplu nu există. Plictiseala nu este *nimic* din tot ce am crezut că este. Ea dispare și se destramă în fața noastră. Și totuși, această așteptare nerăbdătoare, mersul dintr-o parte într-alta, număratul copacilor și orice alte astfel de ocupații neobișnuite sunt tocmai dovada faptului că plictiseala există. Iar atunci când spunem că *aproape murim de plictiseală*, nu facem altceva decât să confirmăm și să întărim această dovadă. Poate că, vorbind astfel, trădăm – împotriva intenției și voinței noastre – un mister, și anume acela că, în definitiv, plictiseala
[145] *ajunge până la rădăcinile D a s e i n-ului*, adică ființează în chip esențial [*west*] în temeiul său cel mai propriu. Dar nu este doar un mod exagerat și disproporționat de exprimare atunci când vorbim despre o plictiseală care ne consumă, despre o plictiseală ucigătoare? Nu vom discuta aici în ce măsură, în anumite circumstanțe, exprimări de acest fel sunt doar clișee sau rod al obișnuinței. În orice caz, astfel de expresii nu sunt întâmplătoare. Plictiseala este prezentă, este ceva bine determinat, însă este totuși mereu înconjurată de aceste fortificații de care ne lovim de fiecare dată în cursul investigațiilor noastre neîntrerupte.

De aici rezultă că, în cele din urmă, abordarea plictiselii pornind de la faptul de a-ți omorî timpul – pentru a vedea împotriva cui luptăm omorându-ne timpul – nu ne este de nici un folos. Sau poate că nu ne-am

transpus suficient în această postură și ne-am lăsat mereu prea repede distrași de ceea ce ar putea fi, în cele din urmă, plictiseala – nerăbdare, așteptare sau ceea ce am crezut că este ceea ce căutăm. Cum putem explica acest lucru? Fenomenul este complex. Care este acel lucru de care avem nevoie? Avem nevoie de un fir conducător sigur, de o unitate de măsură *fixă*. Dacă luăm iarăși drept punct de pornire schema noastră generală – opoziția dintre plictiseală și faptul de a-ți omorî timpul – devine și mai limpede că, în cazul plictiselii [*Langeweile*], este vorba de o durată [*Weile*], de o zăbovire [*Verweilen*] și de o rămânere pe loc [*Bleiben*] specifică, de o persistență [*Dauern*]. Prin urmare, în cazul plictiselii, este totuși vorba despre *timp*. De cealaltă parte, avem faptul de a-ți omorî timpul. În cazul acestuia constatăm comportamentul specific de a verifica în repetate rânduri ceasul, acel ceas cu care măsurăm timpul. Prin urmare, hotărâtor în cazul faptului de a-ți omorî timpul, ca și în cazul a *ceea ce* izgonește el, adică în cazul plictiselii, este totuși *timpul*. Faptul de a-ți omorî timpul este, așadar, o scurtare a timpului care pune timpul în mișcare, acel timp care caută să se dilate, fiind astfel o intervenție asupra timpului, în sensul unei *confruntări cu timpul*. Prin urmare, de aici trebuie să începem și să întrebăm despre ce este vorba în cazul timpului, cum ne raportăm noi înșine la timp și altele asemenea.

Dacă vrem într-adevăr să dăm de urma plictiselii prin intermediul faptului de a-ți omorî timpul, cel prin intermediul căruia plictiseala este izgonită, ar fi bine să ne fixăm atenția asupra acelui fenomen specific [146]
faptului de a-ți omorî timpul pe care l-am amintit deja în mai multe rânduri: verificarea repetată a ceasului.

Trebuie să ținem însă seama, în acest context, de faptul că această verificare a ceasului nu coincide cu a-ți omorî timpul. Ea nu face parte din rândul celorlalte ocupații precum număratul copacilor sau plimbatul dintr-o parte într-alta, nefiind un mijloc și o cale de a-ți omorî timpul, ci numai un simptom al faptului că vrem să ne omorâm timpul sau, mai exact, al faptului că nu reușim să ne omorâm timpul și că plictiseala ne chinuiește în continuare, într-o măsură din ce în ce mai mare. Verificarea ceasului este ea însăși mărturia neputincioasă a nereușitei de a-ți omorî timpul, fiind astfel dovada *acutizării plictiselii*. De aceea ne uităm în mod repetat la ceas, fără ca această ocupație să fie ceva pur mecanic. Dar pentru *ce* ne uităm la ceas? Doar ca să aflăm cât e ceasul în genere? Nu, acest lucru nu ne interesează defel. De fapt, nu vrem decât să aflăm cât de mult

timp mai este până la plecarea trenului, dacă timpul rămas până la sosirea trenului se va scurge curând sau, cu alte cuvinte, dacă trebuie să mai luptăm în continuare împotriva acestei plictiseli care ne cuprinde, omorându-ne timpul în acest mod straniu, lipsit de succes și fără vreun scop anume. Aici miza nu este doar aceea de a ne petrece [*verbringen*] cumva timpul, ci de a-l omorî [*herumbringen*], de a-l face să treacă *mai repede*. Prin urmare, el se scurge *lent*. Așadar, a te plictisi înseamnă a sesiza că timpul se scurge lent. Și totuși, cât suntem cuprinși de plictiseală nu constatăm și nu sesizăm nimic, nu transformăm timpul în obiect al observației. Dimpotrivă, cuprinși de plictiseală, nu suntem de fapt legați de nimic; nici măcar de timp, de lentoarea cu care trece el. Dar care este originea acestei lentori? În ce constă ea? În faptul că timpul este *prea lung*? Oare plictiseala apare pentru că trebuie să așteptăm patru ceasuri? Sau ne plictisim și atunci când nu avem de așteptat decât poate un sfert de oră? De altfel, este posibil să nu ne plictisim deloc la o petrecere care se lungește timp de o noapte întreagă. Așadar, lungimea duratei de timp nu are nici o importanță, nu pentru că timpul este prea lung, nu pentru că pe-
[147] rioada de timp măsurabilă în mod obiectiv, cu ajutorul ceasului, este prea mare – nu pentru că această curgere a timpului este lentă, ci pentru că este *prea* lentă. Ne apărăm *împotriva* curgerii timpului care încetinește, care este *prea* lentă pentru noi, care *ne ține în loc* atunci când suntem cuprinși de plictiseală; ne apărăm împotriva acestor tergiversări și trenări ale timpului care au un caracter împovărător și paralizant.

Dar ar trebui atunci ca timpul să treacă mai repede? Cât de repede? Ce viteză ar trebui să aibă ? Oare are el în genere o anumită viteză? În mod evident, timpul își păstrează cursul uniform, decurge aproape precum pulsul ritmat al unui monstru sacrosanct: în fiecare minut, șaizeci de secunde; în fiecare oră, șaizeci de minute. Dar este oare timpul alcătuit din ore, minute și secunde? Sau acestea sunt doar măsuri cu ajutorul cărora *noi* ne raportăm la timp și-l înțelegem – pentru că noi, ca locuitori ai Pământului, ne mișcăm pe această planetă într-un anumit raport cu Soarele? Avem nevoie de această unitate de măsură uniformă doar în scopul măsurării timpului? Ne permite ea să spunem cât de repede ori cât de lent trece timpul însuși, dacă are el în genere o viteză și dacă aceasta se poate modifica? Oare timpul are într-adevăr un curs imperturbabil și uniform? Sau este mai curând o ființă foarte schimbătoare? Nu există ore care trec precum secundele sau minute care durează o veșnicie? Ni se pare doar a fi așa, sau timpul

este într-adevăr când mai scurt, când mai lung, trecând fie în grabă, fie cu încetineală, însă niciodată la fel? Stau lucrurile într-adevăr așa? Sau timpul este cel pe care ni-l indică ceasul, presându-ne zi de zi și oră de oră? Oare nu este ceasul doar un instrument – poate necesar – de măsură, care ne înșală și ne induce ideea timpului calculabil, față de care timpul ce nu poate fi calculat decade la rangul de iluzie, fiind pur subiectiv, așa cum ne poate învăța înțelepciunea cotidiană? Timpul pur subiectiv, diferit de cel autentic și real, este tocmai acel timp care, în extazul suprem, este la fel de efemer ca privirea unui ochi profund și care, atunci când ne aflăm în cea mai mare [148] dificultate, devine la fel de apăsător și de inert ca un râu târându-se letargic, aproape încremenit. Cât este realitate aici și cât aparență? Însă, dincolo de toate, este oare permis să punem o astfel de întrebare? Această constatare aparent trivială că timpul trece prea lent atunci când ne plictisim ne-a pus deja în fața celor mai mari obscurități și dificultăți.

Oricum ar sta lucrurile în această privință, din perspectiva faptului de a-ți omorî timpul și potrivit intenției sale cele mai proprii, putem spune: a-ți omorî timpul înseamnă *a omorî tărăgănarea lui.* Caracterul lent și cel trenant al timpului nu sunt unul și același lucru; ceea ce trenează este într-adevăr, într-un anumit sens, în mod necesar lent – însă nu orice este lent trebuie să treneze. Timpul ce trenează trebuie pus în mișcare, trebuie făcut să treacă mai repede, pentru a nu ne paraliza cu lipsa lui de vigoare, pentru a face plictiseala să dispară. Pentru *întrebarea* noastră *directoare*, care caută să descopere ce anume înseamnă *a fi plictisit*, rezultă de aici că a fi plictisit înseamnă *a fi afectat, într-un chip paralizant aparte, de cursul trenant al timpului și de timpul ca atare*, un fapt de a fi afectat care ne apasă într-un chip aparte. Trebuie așadar să cercetăm mai departe *în ce fel* ne apasă timpul atunci când suntem plictisiți. Revenim iarăși la problema timpului. Însă tocmai am văzut că, în încercarea de a înțelege caracterul lent și trenant al timpului, el însuși a devenit, ca atare, enigmatic. Nu numai *raportul cu timpul atunci când sunt plictisit* este acum obscur, ci chiar *timpul însuși*. Cum trebuie să înțelegem faptul că a fi plictisit înseamnă a fi afectat în chip paralizant de către timp, de către cursul trenant al timpului? Oare suntem afectați de el numai atunci când ne plictisim? Nu suntem oare legați în mod constant de timp, presați și apăsați de el chiar și atunci când credem sau spunem că timpul ne stă cu totul la dispoziție?

În cazul plictiselii însă, a fi afectat de timp echivalează, în mod evident, cu o *afirmare* [*Andrängen*] *aparte a puterii timpului* de care suntem legați.

Ceea ce revine la a spune că timpul ne poate apăsa ori lăsa în pace când
[149] într-un fel, când într-altul. În cele din urmă, asta ține de capacitatea de transformare proprie timpului. *Faptul de a fi plictisit* și *plictiseala* în genere sunt așadar, în mod evident, *înrădăcinate în această esență enigmatică a timpului*. Mai mult decât atât, dacă plictiseala este o dispoziție afectivă, atunci timpul și modul său de a fi ca timp, adică modul în care *se temporalizează*, joacă un rol aparte în cadrul tonalității afective a *Da-sein*-ului în genere.

Suntem tot mai mult tentați să punem întreaga problemă a plictiselii pornind doar de la problema timpului. Totuși, nu ne este îngăduit să cedăm acestei tentații, chiar dacă asta ar putea conduce la o simplificare a investigației noastre. Trebuie să rămânem la plictiseală și să aruncăm *o privire asupra esenței ascunse a timpului* – și astfel asupra corelației dintre cele două – tocmai *pornind de la esența plictiselii*.

c) A fi ținut în loc de timpul care trenează

Iată că revenim iarăși la problematica noastră și la formularea ei inițială. Încercăm *să privim faptul de a fi plictisit pornind de la faptul de a-ți omorî timpul, înțeles ca o contracarare a lui*. A-ți omorî timpul înseamnă a lua atitudine împotriva trenării și târâgănării timpului care te apasă. Și totuși, este la fel de limpede că, punând timpul în mișcare pentru a-l face să treacă, nu *ne îndreptăm atenția în direcția lui*. Când ne omorâm timpul nu ne preocupăm în mod expres de timp. Și nu vedem sub nici o formă cum ar putea fi posibil contrariul. Nu ne fixăm atenția asupra secundelor care se succed, pentru a le face să treacă. Dimpotrivă, chiar dacă ne uităm des la ceas, ne întoarcem tot la fel de repede privirea de la el. Încotro? Către nimic anume. Cum așa? Nu privim către nimic anume, pentru că nu ni se oferă nimic anume. De altfel, necesitatea intrinsecă a faptului de a fi plictisit este tocmai aceea că nu putem găsi nimic anume. Este tocmai ceea ce căutăm. Însă căutăm ceva care să ne dis-tragă cumva. Să ne distragă de la ce? De la apăsarea
[150] pricinuită de timpul care trenează. Încercăm să ne omorâm, într-un fel, timpul, adică tocmai – și mai ales – să nu ne preocupăm de el, să nu ne lăsăm pradă lui, să nu ne gândim la el. A-ți omorî timpul este, în mod straniu, o ocupație care ne distrage atenția de la timpul care trenează și care ne apasă.

Ce este această apăsare a timpului? Nu e un asalt [*Eindringen*] al timpului asupra noastră, nici o bruscă dezlănțuire a lui, ci o *apăsare de un fel*

aparte – curgerea timpului trenează. Însă ceva ce trenează se ține, tocmai prin aceasta, la distanță, retras, și nu ne apasă. Cum ar putea să ne apese? Vorbim, de aceea, despre o apăsare de un fel aparte, pe care am întâlnit-o în cadrul primei investigații și pe care o cunoaștem deja. Am descoperit-o în cazul a ceea ce plictisește și ne provoacă plictiseala: e vorba despre *ceea ce ne ține în loc.* Însă cum ar putea fi apăsătoare pentru noi această ținere în loc? Atunci când suntem ținuți în loc avem, până la urmă, un spațiu de mișcare; ceva se deschide în fața noastră; nimic care ar putea să ne apese nu e prezent acolo. Însă tocmai acest lucru este important: când suntem plictisiți suntem ținuți în loc de către timpul care trenează. Unde suntem, așadar, ținuți? Unde ne ține timpul în loc și unde anume ne reține? Nu putem afla răspunsul la această întrebare decât dacă ținem seama de locul *unde* vrem să ajungem trecându-ne timpul. Căci el ne dezvăluie locul de unde vrem să fugim, iar acesta este tocmai locul în care timpul cel lent ne ține în loc. Ne omorâm timpul căutând o ocupație, ceva care să ne rețină. Ce se întâmplă în acest caz? Trece mai repede timpul atunci când găsim un lucru care să ne rețină? Și în ce măsură trece el mai repede? Oare atunci când găsim o ocupație cu care să ne omorâm timpul ținem sub observație scurgerea timpului? Constatăm că el trece mai repede? Nu. Lipsa unei raportări la timp este tocmai caracteristica faptului de a-ți omorî timpul. Timpul trece mai repede pentru că acum îi lipsește caracterul trenant. Acesta a dispărut pentru că, într-un anumit fel, am uitat cu totul de timp. Timpul nu poate zăbovi acum prea mult, pentru că nu poate zăbovi defel. Încotro am alungat timpul de care am uitat în acest fel? La această între- [151]
bare nu avem încă un răspuns. De ce nu găsim nici un răspuns la această întrebare? Nu am spus *care* timp este alungat astfel. Căci nu alungăm pur și simplu timpul în genere. Mai mult decât atât, am văzut că, în anumite limite, este irelevant cât de lungă este durata de timp în cauză. Însă este totuși vorba despre un anumit timp, și anume despre timpul de până la plecarea trenului. *Faptul de a fi ținut în loc* nu survine în cadrul unei durate oarecare de timp, ci în cadrul acestui interval de timp dintre sosirea noastră și plecarea trenului, în care timpul trenează. Acest interval este cel care ne ține în loc și care, astfel, ne reține. Însă *unde* ne ține în loc și *în preajma cărui lucru* ne reține? Căci nu ne captivează el însuși. Suntem ținuți în loc de timpul efectiv, și totuși lipsiți de o legătură directă cu el. Oare nu ne-am putea bucura că ne „reține"? Căci ceea ce căutăm este exact ceva de care să ne putem preocupa.

Am ajuns mai devreme la concluzia că atât *plictiseala – adăstarea* [*Weilen*], *persistența*, *trenarea* – cât și *faptul de a-ți omorî timpul*, care se raportează la ea, au de-a face cu *timpul*. Ca atare, am cercetat în mod intenționat faptul de a-ți omorî timpul în *acea* direcție care să ne permită să vedem că, omorându-ne timpul, încercăm să facem timpul să treacă, adică să facem să dispară curgerea apăsătoare, *trenantă* a timpului, din acel interval anume. Curgerea trenantă a timpului s-a dovedit a fi ceea ce ne ține în loc. A fi plictisit înseamnă, așadar, *a fi ținut în loc, într-un anumit interval de timp, de curgerea trenantă a timpului.* Și totuși nu reușim defel să răzbatem cu privirea până la ceea ce se întâmplă de fapt în această situație, nu reușim să înțelegem în ce fel se raportează timpul în genere la noi, pentru a ne putea ține în loc atunci când trenează. Mai mult decât atât, nu reușim să înțelegem în ce fel ne stă timpul la dispoziție, pentru ca noi să putem încerca să grăbim sau să facem să dispară trenarea lui. Căci în mod evident, aici nu este vorba doar despre o apreciere pur subiectivă a timpului.

Se ridică acum întrebarea dacă, reluând într-o manieră mai incisivă
[152] interpretarea faptului de a fi ținut în loc de timpul care trenează, vom putea descoperi întregul fond esențial al acestei forme specifice de plictiseală. Așadar, ținând seama și de observațiile de mai devreme, cu caracter general, asupra timpului, vom lăsa deocamdată absolut deschisă discuția privitoare la măsura în care am reușit să rezolvăm această veritabilă și stranie enigmă a timpului, a vitezei sale etc., rămânând deocamdată la această formă specifică a plictiselii: a fi plictisit de ceva anume. Vom încerca să lămurim *modul în care* ne ține în loc trenarea timpului și cum este astfel posibil faptul de a fi plictisit.

d) A fi lăsat pradă golului de către lucrurile care ni se refuză. Scurtă privire asupra posibilei corelații dintre acest aspect al plictiselii și faptul de a fi ținut în loc de timpul care trenează

Deși nu vom contesta nici un moment că a fi ținut în loc este ceva propriu faptului de a fi plictisit, vom insista cu aceeași hotărâre că acesta nu este singurul element constitutiv al plictiselii. Căci, atunci când ne omorâm timpul, noi căutăm, totodată, să ne găsim o ocupație. Dar cum facem asta? Oare în același fel în care ne silim să mergem la munca câm-

pului, în ciuda faptului că pe dealuri s-a așternut o pulbere strălucitoare de zăpadă? Nu. Atunci când ne omorâm timpul, noi *căutăm* o ocupație. Sigur, nu așa cum, la stână, când unul sparge lemnele și altul aduce laptele, scoatem și noi apă din fântână, pentru a da o mână de ajutor. Căci, atunci când căutăm o ocupație pentru a ne omorî timpul, nu ne interesează lucrul cu care ne ocupăm. Nu ne interesează nici dacă ocupația servește la ceva, nici dacă e folositoare altora. Nu ne interesează nici obiectul ocupației, nici rezultatul ei, ci *ocupația ca atare* și numai ea. Căutăm să fim ocupați într-un fel sau altul. De ce? Doar pentru a nu cădea pradă golului ce însoțește plictiseala. Prin urmare *acesta*, și nu faptul de a fi ținut în loc este cel de care vrem să scăpăm. Atunci constituie faptul de *a fi lăsat pradă golului* elementul esențial al plictiselii? El diferă totuși de faptul de a fi ținut în loc, aparținând însă, la rându-i, faptului de a fi plictisit.

Dar ce este acest gol căruia îi suntem lăsați pradă? *Ce* este lăsat aici [153]
pradă golului? În ce sens? Încercăm să ieșim din acest gol căruia îi suntem lăsați pradă ocupându-ne cu ceva. A te ocupa cu ceva, în acest caz, este un mod anume de a te *îndeletnici* cu lucrurile, de exemplu. Există mai multe variante aici: le lăsăm neatinse, așa cum sunt ele, sau le prelucrăm, le punem în ordine sau scriem cu ele. Atunci când vizează comerțul nostru cu lucrurile, faptul de a fi ocupat cu ceva este caracterizat de o anumită varietate, de o anumită direcție și de o anumită profunzime. Și nu numai atât: adeseori suntem noi înșine *acaparați* [*hingenommen*] de lucruri, dacă nu chiar *pierduți* în ele și adesea *captivați* [*benommen*] de ele. Întreaga noastră activitate este *absorbită de ceva*. Atunci când găsim ceva care ne preocupă, cu greu mai avem timp pentru altceva. Ne dedicăm cu totul acelui lucru, în așa măsură încât chiar timpul – sau mai ales timpul – pe care îl investim sau risipim cu el nu mai este deloc prezent; nu mai este prezent decât ceea ce ne interesează pe deplin [*ausfüllt*]. *A fi lăsați pradă golului* și *a fi pe deplin interesați* sunt fenomene ce descriu *comerțul* nostru cu lucrurile. Golul căruia îi suntem lăsați pradă dispare atunci când lucrurile îți stau la dispoziție, când sunt prezente [*vorhanden*]*.

Dar să ne amintim totuși de situația plictisitoare pe care am descris-o mai devreme ca exemplu. Oare acolo nu sunt prezente lucruri – gara,

* În mod evident, prin termenul *vorhanden*, redat până acum prin expresia „simplu-prezent", Heidegger are în vedere în acest context – și în întreg pasajul care urmează – un sens care, în *Ființă și timp*, îi revine unui alt termen, de care Heidegger nu face uz aici, și anume acela de *zuhanden*, tradus prin „la îndemână".

orarul trenurilor, strada de țară, copacii și, mai presus de toate, întreaga regiune despre care nu cunoaștem aproape nimic și în care am putea descoperi zile în șir lucruri noi? Și cu toate acestea ne plictisim, adică suntem lăsați pradă golului. Acest fapt de a fi lăsat pradă golului nu poate însemna de aceea că, atunci când ne plictisim, ne transformăm într-o asemenea manieră încât, într-un fel, toate lucrurile în genere dispar, nemairămânând nimic în fața sau în jurul nostru. Acest lucru nu este sub nici o formă posibil. Atâta timp cât existăm în chip factic, cât *suntem prezenți aici* [*da sind*] ne aflăm în mijlocul altor ființări. Aceste lucruri care ființează sunt de altfel mereu prezente pentru noi, indiferent de măsura în care sunt prezente sau de transparența lor. Cum se poate atunci întâmpla ca nimic să nu mai fie prezent și toate lucrurile să ne scape printre degete? Poate există totuși moduri ale existenței [*Dasein*] noastre, în care
[154] așa ceva este posibil. Însă nu este cazul plictiselii. Nu poate fi. Cum altfel am putea fi plictisiți *de ceva*, adică lăsați pradă golului, dacă nimic nu este prezent? Ceea ce este plictisitor trebuie neapărat să fie prezent pentru a ne plictisi, pentru a ne lăsa pradă golului. Atunci când suntem lăsați pradă golului, lucrurile nu ne sunt luate și nici nu sunt aneantizate. De altfel, cine ar putea duce la bun sfârșit acest lucru? În mod cert nu noi, căci, cuprinși de plictiseală și din pură plictiseală, nu facem altceva decât să ne căutăm o ocupație. Deși lucrurile sunt prezente, ele ne lasă pradă golului. Suntem chiar nevoiți să spunem că, tocmai pentru că sunt prezente, ele ne lasă pradă golului.

Și totuși, ne plictisim oare pentru că ne aflăm într-o gară în care se află orare de tren și prin fața căreia trece o stradă încadrată, de-o parte și de alta, de șiruri de copaci? E limpede că nu, căci atunci ar trebui să ne plictisim pretutindeni și mereu, căci pretutindeni vom găsi mereu lucruri. Prin urmare, nu ne plictisim pentru că aceste lucruri în genere sunt prezente, ci pentru că sunt prezente *într-un anumit fel*. Însă cum? În ce fel sunt ele? În fond, ele nu ne fac absolut nimic, ci *ne lasă cu totul în pace*. Desigur! Tocmai acesta este motivul pentru care ne plictisesc.

Însă ce ar trebui să facă aceste lucruri, altceva decât să corespundă, în liniște, cu ceea ce sunt ele însele? Nici nu le cerem altceva, indiferent dacă ne plictisim sau nu. Ar putea sta oare copacii pe care îi numărăm, în plictiseala noastră, altundeva decât de-a lungul străzii și ar putea crește altfel decât în sus? *Ce se întâmplă* brusc, atunci când toate aceste lucruri ne plictisesc și când o plictiseală ce *emană din ele* se abate asupra noastră? Nu

putem spune din nou că ne plictisesc pentru că ne lasă pradă golului, căci întrebarea este: ce înseamnă *a lăsa pradă golului*, *a fi lăsat pradă golului*? A lăsa pradă golului nu înseamnă în nici un caz a fi absent, a nu fi prezent, căci lucrurile trebuie să fie prezente pentru a ne lăsa pradă golului. Dar ce înseamnă atunci? Înseamnă oare a fi prezent? Dar a fi prezent nu înseamnă, de asemenea, a lăsa pradă golului. Însă nu despre a fi simplu-prezent [*Vorhandensein*] în genere este vorba aici, ci despre un fapt de a fi prezent anume. Despre care? Despre faptul de a fi prezent al lucrurilor care fac [155] parte din lumea ambiantă a *situației plictisitoare* din exemplul nostru. Un lucru este plictisitor dacă face parte dintr-o situație plictisitoare. Iată o explicație exemplară! Am spus că lucrurile ne lasă în pace, iar acest fapt de a ne lăsa în pace este tocmai felul în care ne lasă pradă golului care emană din lucruri. Prin urmare, a fi plictisit înseamnă a fi lăsat în pace. Dar oare atunci când suntem lăsați în pace de ceva, suntem prin aceasta deja plictisiți de lucrul în cauză? Nu cumva dimpotrivă, cineva care nu ne lasă cu nici un preț în pace, cineva care este mereu în urma noastră, devine într-un final plictisitor și obositor pentru noi? Lucrurile ne lasă în pace, nu ne deranjează. Însă nici nu ne sunt de vreun folos, nu ne influențează comportamentul, nu ne atrag atenția asupra lor. *Ne lasă în seama noastră*. Tocmai de aceea, pentru că nu au nimic de oferit, ne lasă pradă golului. A lăsa pradă golului înseamnă a fi prezent și *a nu avea nimic de oferit*. A fi lăsat pradă golului înseamnă a nu primi nimic din partea celor prezente.

Dar ce ar trebui să ne ofere gara părăsită și sărăcăcioasă, în afară de ceea ce ne oferă ea potrivit scopului pentru care a fost creată, acela de clădire publică ce ne pune la dispoziție bilete și ne oferă un adăpost și un loc de așteptare? Ea ne oferă exact aceste lucruri. Și tocmai acestea sunt lucrurile pe care le așteptăm de la ea, atunci când ne aflăm într-o drumeție sau într-o călătorie. Acesta este singurul mod legitim în care ne putem folosi de această gară, singura pretenție pe care o putem avea de la ea. Cum putem spune că nu are nimic de oferit pentru noi? Cum este posibil să ne lase pradă golului, adică să ne plictisească? Sau gara ne plictisește tocmai pentru că ne oferă și, în același timp, nu ne oferă ceea ce așteptăm de la ea? Căci ce așteptăm de la această gară? Să fie una oarecare? Nu, așteptăm să ne putem folosi de ea, adică să putem urca imediat în tren și să plecăm mai departe cât se poate de repede. Ea este o gară adecvată atunci când nu ne silește să așteptăm. Gara prezentă ni se refuză ca atare și ne lasă pradă golului pentru că trenul care ar trebui să plece de acolo n-a venit încă,

[156] astfel că timpul rămas până atunci este atât de lung și de trenant. În consecință, ea nu ne oferă încă ceea ce ar trebui să ne ofere. Pentru aceasta însă este necesar ca ea să fie o gară și să fie prezentă, ca atare, pentru a ne putea face să așteptăm. Altfel de ce ar avea o sală de așteptare?

S-ar putea obiecta însă că nu gara, biata de ea, e de vină pentru faptul că nu ne oferă posibilitatea de a pleca imediat mai departe, fără să trebuiască să așteptăm, ci noi înșine suntem de vină că am ajuns prea devreme, pentru că am citit greșit mersul trenurilor. Acest lucru poate fi adevărat. Însă noi nu întrebăm ce a provocat plictiseala și cui i se datorează ea, ci în ce constă esența a ceea ce este plictisitor ca atare și a faptului de a fi plictisit de ceva, făcând cu totul abstracție de modul în care este provocată, de fapt, plictiseala într-o situație sau alta. Se poate ca noi să fim vinovați pentru că am venit prea devreme, așa cum este posibil ca vina să aparțină companiei feroviare, care nu a pus în circulație decât un număr redus de trenuri pe acel traseu, însă toate acestea nu ne ajută cu nimic să înțelegem ce înseamnă faptul că acea gară ne plictisește. Noi nu ne întrebăm decât ce anume este plictisitor în ea, ce o face să ne plictisească. Nu întrebăm care sunt cauzele ce au determinat apariția acestei plictiseli anume.

Însă acum am obținut un răspuns la întrebarea noastră, printr-o descriere mai detaliată a golului căruia suntem lăsați pradă. Ceea ce este prezent (gara) nu ne oferă ceea ce așteptăm de la ea într-o anumită împrejurare. Ca atare, gara nu ne împlinește așteptarea pe care o avem de la ea. Spunem despre ea că ne dezamăgește. Însă a fi dezamăgit nu înseamnă a fi plictisit. Ceea ce nu are nimic de oferit, lăsându-te pradă golului, nu este ceva ce dezamăgește. Atunci când suntem dezamăgiți nu mai avem nimic de așteptat și ne retragem. Aici însă, dimpotrivă, rămânem în continuare, și nu numai atât, ci suntem *ținuți în loc*. Cu toate acestea însă, nu doar gara ni se refuză acum, ci mai cu seamă *împrejurimile* sale, iar împreună cu acestea ea se arată acum, în întregul ei, ca fiind o gară care ni se refuză și ne creează un soi de nemulțumire.

[157] Într-adevăr, nu este încă limpede ce se întâmplă de fapt atunci când gara plictisitoare face ca întreaga împrejurime să ne devină deopotrivă plictisitoare. În orice caz, concluzia este că faptul de a lăsa pradă golului, ca fapt de a ni se refuza, presupune într-adevăr *ceva prezent*, însă acesta trebuie să fie ceva *determinat*, ceva *așteptat* într-o situație determinată, *pentru a putea fi lăsați pradă golului de către ceva*, în sensul de *a fi plictisiți de ceva*.

Gara în sine nu este plictisitoare. Însă ce înseamnă „în sine"? Nu există, așadar, nimic care să fie plictisitor în sine? Sau există lucruri care sunt plicti-

sitoare în sine, iar printre acestea se numără gările de tren? Oare nu este orice gară plictisitoare, chiar dacă trenuri vin și pleacă mereu, iar mulțimile de oameni se îngrămădesc în ea? Poate că pentru noi toate gările sunt plictisitoare, chiar și acelea în care trenuri vin și trec mereu, aducând cu ele oameni, însă aceste gări au și ceva anume în plus, ceva pe care fiecare îl descoperă atunci când, în orașele mari, trenul trece de-a lungul blocurilor de apartamente. S-ar putea spune că, deși acest lucru este valabil în cazul nostru, un țăran din Pădurea Neagră ar putea avea o foarte mare satisfacție în fața unei asemenea priveliști și că, prin urmare, plictiseala este o chestiune de gust. Dar asta este o cu totul altă problemă. În mod evident, aici avem de-a face iarăși cu ceva ce nu putem străbate cu privirea și care, în primă instanță, iese din cadrul problemei noastre. Însă chiar în cadrul interpretării golului căruia îi suntem lăsați pradă am fost constrânși să constatăm că acest fenomen nu poate niciodată da seamă, prin el însuși, de plictiseală. Și, fără să băgăm de seamă, am fost conduși înapoi la cel dintâi aspect discutat. Concret, acest lucru poate fi exprimat acum în felul următor: faptul că această gară ne lasă pradă golului, că ni se refuză se află cumva în legătură cu timpul care trenează. În cele din urmă, timpul apăsător și trenant, care ne ține în loc, este cel care nu permite gării să ne ofere ceea ce ar trebui să ne ofere.

Am obținut ceea ce căutam: 1) o clarificare a faptului de a fi lăsat pradă golului de către lucruri; 2) o înțelegere a posibilei corelații dintre acest al doilea caracter al plictiselii și cel dintâi, și anume faptul de a fi ținut în loc de către timpul care trenează.

De fapt, vedem acum că nu e vorba aici doar de o simplă corelație. A [158]
devenit deja limpede, poate, faptul că aceste două momente nu sunt pur și simplu juxtapuse, ci se îmbină alcătuind o singură structură. Mai mult decât atât, în cazul nostru, primul caracter – faptul de a fi ținut în loc – pare a fi cel mai cuprinzător și cel în primă instanță hotărâtor. Căci timpul trenant care ne ține în loc nu permite gării să fie ceea ce ar trebui să fie. Atâta timp cât momentul sosirii trenului n-a venit încă, ea nu poate fi, la propriu, ceea ce ar trebui să fie pentru noi. Într-un fel, timpul care trenează nu-i permite gării de tren să ne ofere ceva. O silește să ne lase pradă golului. Gara ni se refuză pentru că timpul îi refuză *ei înseși* ceva. Timpul scoate gara din funcție, însă n-o poate face să dispară, astfel că tocmai în această ipostază a sa, în care nu are încă nimic de oferit și în care ni se refuză, lăsându-ne să așteptăm – tocmai prin aceea că ne lasă pradă golului – gara devine mai iritantă, mai plictisitoare.

Cât de multe poate face timpul! Are putere asupra gărilor de tren și permite ca ele să ne plictisească. Pe de altă parte, se vădește că timpul în sine, simpla curgere a timpului nu este plictisitoare, ci a fi plictisit înseamnă *a fi ținut în loc în chip esențial, fiind lăsat pradă golului*. Așadar, faptul de a fi plictisit își are temeiul în aceea că anumite lucruri, prin ceea ce au de oferit și prin modul în care ne oferă sau nu ne oferă ceva, sunt de fiecare dată *co-determinate* de o anumită perioadă de timp, au de fiecare dată timpul *lor* bine determinat. Lucrurile nu ne pot lăsa pradă golului decât dacă, concomitent, suntem ținuți în loc de către timp. Pe de altă parte, timpul care tărăgănează nu ne poate ține în loc decât dacă îi stau la dispoziție lucruri ce sunt dependente de timp și care au posibilitatea specifică de a ni se refuza ele însele. Prin urmare, în această discuție referitoare la posibilitatea plictiselii este vorba, în mare, de un raport încă obscur între curgerea trenantă a timpului și lucrurile care ni se refuză. Cu alte cuvinte, aici este vorba despre *întrebarea privitoare la ființa timpului însuși*, în virtutea căreia el poate avea un astfel de raport cu lucrurile și, mai mult decât atât, poate face cu putință *dispoziții afective* de felul plictiselii, care ne determină afectiv de la un capăt la altul.

[159] Am văzut de asemenea, cu ocazia acestui exemplu concret, că gara în sine nu ne plictisește, că nu ne lasă să așteptăm decât în măsura în care trenul nu a sosit încă; că ei îi lipsește, așadar, o anumită relație cu un anumit moment de timp. Apelând la o formulare afirmativă, putem spune că, pentru ca gara să nu ne plictisească în această formă determinată a plictiselii, este necesar să ajungem la gară în acel moment *specific* al său – care este într-un anumit fel momentul ideal al unei gări – cel dinainte de plecarea trenului. Dacă lucrurile își au într-adevăr de fiecare dată timpul *lor* și dacă întâlnim lucrurile de fiecare dată la timpul *lor*, atunci poate că nu vom mai avea de-a face cu plictiseala. Invers privind lucrurile, putem spune că plictiseala este în genere posibilă numai deoarece fiecare lucru are, așa cum se spune, timpul *său*. Dacă n-ar avea fiecare lucru timpul *său*, atunci n-ar exista plictiseala.

Teza trebuie lămurită, însă nu printr-o discutare a acestei propoziții, ci continuând acum, într-o manieră din ce în ce mai bine focalizată, interpretarea celor două momente fundamentale, îmbinate într-un mod aparte, proprii faptului de a fi plictisit: a fi ținut în loc și a fi lăsat pradă golului. Demersul nu trebuie privit însă, în întregul său, nici ca cercetare psihologică, nici ca răspuns sau soluție la problema noastră.

CAPITOLUL III

Cea de-a doua formă a plictiselii: a te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător ei de a-ți omorî timpul

§ 24. *A te plictisi într-o anumită împrejurare și modul corespunzător de a-ți omorî timpul*

a) Cerința de a surprinde plictiseala într-un chip mai originar, pentru a înțelege articulația dintre „a fi ținut în loc" și „a fi lăsat pradă golului"

Am rămas la discuția despre plictiseală sau, mai precis, la discuția despre o anumită formă de plictiseală, pe care am surprins-o terminologic ca fapt de a fi plictisit de ceva. Am încercat să scoatem în evidență și să interpretăm în chip amănunțit *două momente structurale* ale acestei forme de plictiseală: *a fi ținut în loc* de timpul care trenează și *a fi lăsat pradă golului* de către lucruri și de către ființările individuale în genere care se află în preajma noastră, în acea situația plictisitoare luată în discuție. Ne-am întrebat ce înseamnă a fi lăsat pradă golului și am văzut că lucrurile nu pot face asta – în sensul de a ne plictisi – decât dacă sunt ele însele prezente. A fi lăsat pradă golului nu semnifică absența a ceva, ci este un mod determinat de prezență, potrivit căruia lucrurile ne refuză ceva. Fără să ni se refuze cu totul sau într-un chip general și nedeterminat, ele ne refuză ceva ce noi *așteptăm* în mod spontan de la ele în această situație determinată, în circumstanțele date. Ele ne apar astfel într-o ipostază caracteristică, și anume ca ceea ce ne lasă pradă golului, ipostază care se află ea însăși într-o anumită relație cu cel dintâi moment, cu ceea ce ne ține în loc. Căci această gară plictisitoare, în care ne plictisim așteptând trenul, nu este plictisitoare în sine, ci numai în aceste circumstanțe *determinate*, în care ora de sosire a

[160]

[161]

trenului n-a venit încă. Se poate observa aici, chiar dacă într-un chip încă foarte neclar și insuficient determinat, o *corelație* aparte între ceea ce lasă pradă golului și ceea ce ține în loc. De aici rezultă că *faptul însuși de a ține în loc este cel care determină și susține faptul de a lăsa pradă golului.* În măsura în care ceea ce ne ține în loc este timpul însuși într-una dintre formele sale specifice, este evident că și el ia parte la acest mod determinat de a lăsa pradă golului, de a lăsa în așteptare, care își are originea în lucruri. Vedem astfel din nou strania și misterioasa putere a timpului, care nu mai este acum mărginită doar la unul dintre momentele structurale ale faptului de a fi plictisit – a fi ținut în loc –, ci se răsfânge și asupra celui de-al doilea moment – a lăsa pradă golului, a fi lăsat pradă golului. Acum că am clarificat până în acest punct cele două momente structurale în discuție, se impune să punem întrebarea decisivă privitoare la corelația *internă* a celor două momente. În mod evident, ea nu poate fi una exterioară. Dacă a fi ținut în loc și a fi lăsat pradă golului sunt momente structurale ale plictiselii și ale faptului de a fi plictisit, atunci ele trebuie să fie în sine croite unul pe măsura celuilalt, potrivit esenței plictiselii. Între ele trebuie să existe o *articulație* aparte, care este determinată în prealabil de esența originară a plictiselii în întregul ei. Obținem astfel o *indicație metodologică*, potrivit căreia nu vom putea surprinde unitatea internă a acestor două momente structurale, și astfel întreaga structură a faptului de a fi plictisit, decât dacă vom reuși să aducem la lumină articulația originară a acestor două momente.

În consecință, dacă vrem să înțelegem și mai bine fenomenul plictiselii, trebuie să încercăm să punem în evidență într-o manieră și mai clară această *corelație dintre* cele două momente constitutive ale faptului de a fi plictisit: *a fi ținut în loc și a fi lăsat pradă golului.* În primă instanță, când vorbim despre articulația celor două momente avem în vedere faptul că ele nu sunt
[162] doar lipite unul de celălalt, ci sunt croite unul pe măsura celuilalt, sunt îmbinate unul cu altul. Însă cui i se datorează acest lucru? Cine le-a croit unul pe măsura celuilalt? În mod evident, această potrivire a lor își are originea în esența plictiselii, a faptului de a fi plictisit. Cele două momente nu pot face pereche în mod accidental, ci *provin* împreună – legate unul de celălalt – din esența plictiselii. Prin urmare, nu vom înțelege unitatea celor două sau felul în care ele se articulează decât dacă vom surprinde *plictiseala într-o manieră mai originară* decât am făcut-o până acum. Însă cum să surprindem într-o manieră mai originară faptul de a fi plictisit?

Până acum am privit plictiseala din perspectiva faptului de a fi plictisit de ceva, într-o situație anume. Însă acesta nu este singurul gen de plictiseală. Dacă vrem să concepem plictiseala într-o manieră mai originară, trebuie să ne străduim în mod corespunzător să ne reprezentăm o *formă mai originară* de plictiseală, una în care am putea fi *mai* plictisiți decât în cazul situației descrise mai devreme. O plictiseală în care să fim și mai plictisiți, în care plictiseala să se acutizeze? Așadar o plictiseală care să dureze mai mult? Știm deja, din observațiile de mai înainte, că durata plictiselii nu ne spune nimic în privința intensității ei. Dacă petrecem cinci minute într-o anumită societate, ne putem plictisi mai tare decât în toate cele patru ceasuri cât așteptăm în gară. Durata obiectivă de timp nu este un element decisiv pentru amploarea și intensitatea plictiselii sau – folosind un termen mai clar și mai răspicat, unul care se impune în acest context – pentru *profunzimea* ei. Dacă încercăm să ne reprezentăm o formă mai originară de plictiseală, trebuie să ne îndreptăm căutarea într-o direcție în care ni se arată o formă de plictiseală care este – așa cum am spus deja – într-o mai mare măsură ucigătoare, care atacă mai puternic rădăcina *Dasein*-ului nostru: o plictiseală mai *profundă*. Însă deocamdată nu știm ce ar trebui să însemne această dimensiune aparte a profunzimii. În orice caz, ea indică în direcția propriei noastre esențe, în direcția propriului nostru sine care este cuprins de plictiseală, în direcția temeiului esenței noastre, în care își are originea, într-un sens sau altul, posibilitatea oricărei forme de plictiseală. Prin explicitarea unei forme mai profunde a plictiselii [163] vom scoate la iveală unitatea mai originară a celor două momente structurale ale plictiselii – a fi ținut în loc și a fi lăsat pradă golului.

Dar există oare o astfel de plictiseală? Să ne amintim că, la începutul analizei noastre propriu-zise, am făcut o distincție care, în primă instanță, a părut a fi de natură pur lingvistică. Am deosebit între a fi plictisit de ceva și a te plictisi într-o anumită împrejurare. Atunci când am introdus această distincție am arătat, chiar dacă într-un chip sumar, cum trebuie ea determinată mai îndeaproape. Poate că distincția dintre cele două forme ale plictiselii constă tocmai în această profunzime sporită a celei de-a doua, plictisul într-o anumită împrejurare. Prin interpretarea lui vom încerca să arătăm că această formă de plictiseală este mai profundă decât cea dintâi. Dacă vom reuși în acest demers, atunci nu vom descoperi doar un alt tip de plictiseală, pe care să-l putem așeza alături de cel descris anterior, pentru a avea, astfel, două tipuri de plictiseală, căci acest lucru

nu prezintă nici un interes pentru noi. Ci, printr-o analiză a plictiselii devenită din ce în ce mai profundă, dublată de o privire retrospectivă asupra primei forme de plictiseală, vom descoperi *direcția* specifică în care plictiseala devine din ce în ce mai profundă, *fiind astfel îndreptați către adevărata profunzime* a plictiselii ca atare. În consecință, interpretarea celei de-a doua forme de plictiseală (plictisul într-o anumită împrejurare) prin raport la prima este de o însemnătate metodologică decisivă pentru sarcina noastră, luată în ansamblul ei.

b) Plictisul într-o anumită împrejurare și felul diferit în care ne omorâm timpul: acesta face parte din împrejurarea ca atare care ne plictisește

Pentru a putea ulterior delimita cea de-a doua formă de plictiseală față de prima, trebuie să ne reamintim acum – într-o anumită privință cu mai multă claritate – cea dintâi formă de plictiseală. În *prima formă* a plictiselii – a fi plictisit de ceva într-o situație anume – suntem prinși, într-un [164] chip aparte, de împrejurimile specifice ale gării amintite, unde suntem nevoiți să așteptăm. Însă a fi prins într-o situație este numai *unul* dintre momentele caracteristice ce determină o astfel de plictiseală. Ceea ce ne plictisește *în interiorul* acestei situații în care suntem prinși este *ceva perfect determinat*: gara, strada, împrejurimile. Este clar ce ne plictisește și ce e plictisitor. Aceste lucruri ne sunt cunoscute. Știm că asta sau asta ne plictisește. Însă, chiar dacă știm ce ne plictisește, nu suntem capabili să spunem ce este, de fapt, plictiseala. Plictisitorul are, în interiorul acestei situații în care suntem prinși, o *claritate* caracteristică.

Însă astfel determinarea situației în cauză nu este încă surprinsă în mod satisfăcător. Un moment caracteristic esențial al său constă în aceea că, fiind astfel plictisiți de ceva anume, suntem așa-zicând prinși cu totul în interiorul situației. Nu putem scăpa din această împrejurare nu numai pentru că, fiind nevoiți să așteptăm, suntem prinși în acea situație și țintuiți în ea, ci și deoarece, în așteptarea la care suntem siliți, suntem tot mai prinși de ceea ce ne interesează tot mai puțin și care devine astfel din ce în ce mai împovărător pentru noi. Modul specific de *a fi înlănțuit de situația* însăși aparține, la rându-i, acestui fapt clar și bine determinat de a fi plictisit de anumite lucruri, în cadrul unei situații anume. Caracteristic

pentru această situație este faptul că omorârea timpului care-i este specifică are un spațiu de joc aparte. Putem întreprinde și putem încerca tot felul de lucruri pentru a ne găsi o ocupație, fără să ne intereseze în vreun fel obiectul sau reușita acestor încercări.

Dar cum stau lucrurile, prin comparație, în cea de-a doua formă de plictiseală, pe care am fixat-o terminologic ca *fapt de a te plictisi într-o anumită împrejurare*? Înainte de toate, este necesar să ne imaginăm din nou un *exemplu*. Dar încă de pe acum ne atrage imediat atenția faptul că, dacă încercăm să ne imaginăm un exemplu pentru a doua formă a plictiselii, nu este deloc ușor să o facem și nici nu este clar cum. Aceasta se datorează faptului că, în fond, linia de demarcație dintre cele două forme de plictiseală nu poate fi în nici un caz trasată foarte clar, ele fiind întrepătrunse. Ceea ce nu este un lucru accidental, ci ține de esența lăuntrică a plictiselii ca atare. Pentru a putea vedea în genere o distincție între cele două forme de plictiseală, este necesar să ne imaginăm, prin contrast, un caz bine reliefat și extrem – sau relativ extrem – în raport cu cea dintâi formă a plictiselii. Vom încerca să găsim un astfel de caz care să descrie, la fel ca și cel dintâi, o situație cotidiană des întâlnită, accesibilă oricui și care să nu iasă aproape deloc în evidență. [165]

Suntem invitați undeva într-o seară. Nu e nevoie să ne ducem, însă toată ziua am lucrat încordați, iar seara nu avem nimic de făcut. Așa că ne hotărâm să mergem. Acolo ne așteaptă, ca întotdeauna, cina și conversația obișnuită de la masă. Mâncarea nu e doar gustoasă, ci și rafinată. La sfârșit toată lumea se așază laolaltă și se poartă discuții „antrenante", se ascultă muzică, se face conversație, e o atmosferă veselă și plină de haz. A venit deja timpul să plecăm. Doamnele ne asigură – și nu numai la despărțire, ci și atunci când coborâm la parter sau stăm o clipă afară, unde rămânem iarăși între noi – că a fost într-adevăr foarte frumos sau că a fost grozav, fermecător. Și chiar așa a și fost. Nu există absolut nimic care să fi fost plictisitor în această seară, nici conversația, nici oamenii și nici încăperile. Așadar ne întoarcem acasă pe deplin mulțumiți. Aruncăm o scurtă privire peste lucrul din care ne-am întrerupt în seara aceea, facem o evaluare sumară și un plan pentru mâine – și atunci ne dăm seama: de fapt, m-am plictisit toată seara, pe întreaga durată a acelei vizite.

Dar cum așa? Oricât ne-am da silința, nu putem găsi nimic care să ne fi plictisit în acea împrejurare. Și, cu toate acestea, m-am plictisit. M-am plictisit eu *pe mine*? Oare *eu însumi* sunt cel care m-a plictisit? Am fost

oare chiar eu însumi cauza propriei mele plictiseli? Îmi amintesc însă foarte
[166] clar nu doar că n-a fost nimic plictisitor, ci că nu am fost deloc, nici un moment, preocupat de mine însumi, într-o reflecție meditativă asupra mea, iar acest lucru ar fi fost o condiție necesară pentru a mă plictisi de mine însumi. Am fost, dimpotrivă, mereu cu mintea la ce făceam, prezent în conversație și în restul timpului. Însă n-am spus că m-aș fi plictisit cu *mine însumi*, ci că m-am plictisit în acea împrejurare. Nu cumva ideea aceasta că m-aș fi plictisit, de fapt, în seara aceea – idee la care am ajuns ulterior – este în totalitate o iluzie născută din nemulțumirea că, privind retrospectiv, mi-am sacrificat și am pierdut seara pentru acea vizită? Nu. Este foarte limpede că ne-am plictisit, deși totul a fost așa plăcut. Sau poate că tocmai acest caracter plăcut al serii ne-a făcut să ne plictisim!

Însă poate că, vorbind astfel, nu facem altceva decât să judecăm greșit. Oare nu este aceasta, în cele din urmă, o atitudine pe care nu o poate avea decât un om de-a dreptul blazat, cineva care este obișnuit să privească de la bun început totul în această lumină, fiind în mod fundamental plictisit de tot și de toate? Cineva care, fiind în acest chip specific plictisit de tot și de toate, nu poate fi mulțumit de nimic și respinge orice? Dar noi nu întrebăm acum dacă faptul că ne-am plictisit are sau nu un temei, nici dacă această plictiseală despre care e vorba aici își are, în fapt, originea și cauza într-o blazare dezgustată sau în orice altceva. Pe noi nu ne interesează să știm decât ce aparține, la propriu, *faptului de a te fi plictisit în cadrul acelei vizite*, pe care l-am descris mai devreme, și ne mai interesează cum se *deosebește* această formă de a te plictisi într-o anumită împrejurare de cea dintâi formă a plictiselii, descrisă mai devreme prin expresia „a fi plictisit de ceva".

E nevoie să interpretăm acum în sine și prin sine această a doua formă de plictiseală, pentru a ne familiariza astfel și mai mult cu ea. În cadrul acestei interpretări este însă important să ținem seama de *firul conducător* al demersului nostru, pe care l-am stabilit într-un chip general și potrivit căruia nu cercetăm plictiseala în sine, desprinsă de orice, ci o avem în
[167] vedere mereu în cadrul unui mod *de a-ți omorî timpul* corespunzător acestei plictiseli, prin care plictiseala în cauză este de fiecare dată înlăturată sau reprimată.

Să aruncăm o privire – fiecare pentru sine – asupra situației evocate, ce descrie faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare. Detaliile situației pot fi diferite. Vom lua, ca punct comun de plecare, seara vizitei descrise

mai devreme. E limpede acum – chiar dacă retrospectiv – că ne-am plictisit totuși în timpul acelei vizite. Ne amintim acum foarte clar că am tot căscat întruna, chiar dacă am încercat să ne stăpânim. Iar aceasta n-a fost ceva care să se datoreze oboselii sau relaxării. Ne-am plictisit. Însă cum ne-am omorât timpul? Căutăm în zadar să vedem cum. Oricât de clar am avea în minte imaginea întregii seri și desfășurarea ei, nu găsi nici un moment în care să ne fi omorât timpul. Așadar, am lăsat plictiseala să-și urmeze cursul și să pună cu totul stăpânire pe noi? În mod evident n-a fost vorba despre așa ceva. Dacă ar fi fost așa, atunci ea ne-ar fi cuprins într-un chip mai clar. A fost atunci plictiseala noastră din acea seară doar o reminiscență, astfel că nu i-am mai acordat nici o atenție? Sau nu cumva absența oricărei forme de a-ți omorî timpul demonstrează că nu ne-am plictisit de fapt și că ne-am convins pe noi înșine numai ulterior de acest lucru?

Să presupunem însă că nu ne-am înșelat și că ne-am plictisit în timpul acelei vizite. Este oare chiar atât de surprinzător că, la prima vedere, nu găsim nimic care să indice că ne-am fi omorât timpul? Ar fi chiar înțelept din partea noastră să spunem că, în această privință, vom căuta în van, dacă ne-am purtat așa cum trebuie în cercul acela de oameni. Chiar și căscatul a trebuit să ni-l ascundem; așa cum a trebuit să ne abținem de la a bate darabana în farfuria de pe masă, deși am fost tentați pentru un moment. Așadar plictiseala a fost prezentă, doar că nu ne-am împotrivit ei, omorându-ne timpul. În fond – ne-am putea gândi – acest lucru ar trebui totuși să fie posibil. A-ți omorî timpul este într-adevăr o activitate care e legată prin esența sa de plictiseală, nu însă și invers. Nu e neapărat nevoie ca plictiseala să se lovească imediat de o formă de rezistență. În definitiv, caracteristica acestei a doua forme de plictiseală, a faptului de a [168]
te plictisi într-o anumită împrejurare, este tocmai lipsa faptului de a-ți omorî timpul. Ceea ce deosebește această formă a plictiselii de forma pe care am descris-o ca „a fi plictisit de ceva". Prin urmare, aici am avea de-a face cu o plictiseală ce plutește așa-zicând în gol, complet nestânjenită. Însă, chiar dacă așa ar sta lucrurile, nu am făcut decât să stabilim care sunt urmările acestei plictiseli, potrivit esenței sale proprii, și anume lipsa faptului de a-ți omorî timpul, fără să clarificăm nimic în privința esenței care îi este proprie. Și tocmai această esență este cea pe care vrem să o aducem la lumină.

Ne-am decis numai cu greu să admitem că aici nu avem de-a face cu nici o formă de a-ți omorî timpul. Reținerea noastră se datorează, în

primul rând, cunoașterii de ansamblu pe care o avem despre plictiseală, în virtutea căreia știm că ea are întotdeauna un soi de efect paralizant, provocând, de aceea, o mișcare adversă. Iar apoi, să nu uităm de căscatul repetat și de tentația de a bate darabana. De aici nu putem deduce decât că modul de a-ți omorî timpul este în mod evident diferit în acest caz, neavând același caracter ca și în primul exemplu, când ne puteam mișca în voie și puteam căuta nestingheriți să „ne găsim o ocupație" sau alta, fără să fim stânjeniți de nimeni. Acolo ne puteam lăsa în voia agitației efemere specifice faptului de a-ți omorî timpul, care se află mereu în căutarea unei ocupații. Prin urmare, în cel de-al doilea caz, omorârea timpului este „refulată", iar temeiul acestei refulări este necesitatea de a ține seama de regulile de bună purtare. Acestui argument i s-ar putea replica, bunăoară, că faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare nu apare numai cu ocazia vizitelor și exclusiv în cadrul lor, nefiind prin urmare legat într-un chip așa-zicând esențial de ele. Toate acestea sunt numai scuze derivate din faptul că aici nu putem găsi imediat aceeași formă de a-ți omorî timpul – un fapt pe care încercăm acum să-l explicăm, înainte de a privi mai în detaliu și de a interpreta situația descrisă.

Omorârea timpului nu lipsește nici din cadrul acestei forme de plictiseală. Nu este nici ascunsă, nici refulată, dar suportă o *transformare* de un fel aparte. Cum putem aduce la lumină acest lucru în așa fel încât să nu deformăm nicidecum situația din exemplul nostru? Atât căscatul, cât și intenția de a bate darabana au fost ceva asemănător unor momente de răbufnire a acelui mod de a-ți omorî timpul pe care îl cunoaștem și potrivit căruia ne căutăm mereu o ocupație, oricare ar fi ea. Dar este important acum să aruncăm o privire asupra acestor răbufniri ce caracterizează faptul de a-ți omorî timpul. Ele nu trebuie privite însă ca niște fenomene disparate, ci trebuie înțelese în contextul întregii situații ce cuprinde vizita noastră în care am stat la masă împreună cu ceilalți și am purtat conversații. Din când în când au am recurs la aceste mijloace. Chiar când suntem pe punctul de a începe să ne jucăm cu lanțul de la ceas sau cu un nasture, ne sunt oferite iarăși țigări de foi. Le-am refuzat o dată, dar acum luăm și noi una. Nu ne este somn, însă nu fumăm pentru a ni se face somn și nici pentru a fi stimulați de nicotină, ci pentru că fumatul însuși este un mod ideal de a-ți omorî timpul în societate, fără ca prin aceasta să fie spus că oricine fumează o face pentru a-și omorî timpul sau pentru că se plictisește. Fumatul este un mod ideal de a-ți petrece timpul în societate – adică

[169]

are un rol social, suntem încurajați să o facem, fără a ști că astfel ne este pusă la dispoziție o modalitate de a ne omorî timpul. Așadar omorârea timpului este prezentă și în această situație, chiar dacă este greu de identificat, și asta tocmai pentru că se prezintă sub înfățișarea ei publică.

Am spus însă că modul de a-ți omorî timpul specific celei de-a doua forme a plictiselii a suferit, prin comparație cu prima, o transformare. Asta înseamnă, desigur, mai mult decât că e doar greu de identificat. Dar ce ar putea fi diferit în privința acestei ocupații? În loc să numărăm copacii și să desenăm figuri în nisip, învârtim o țigară de foi între degete, tragem din ea, apoi privim norii de fum, urmărind cu un ochi cât de mult durează până când se scutură scrumul și altele asemenea. Mai mult decât atât, știm doar că, atunci când ne omorâm timpul, atât obiectul ocupației noastre, cât și rezultatul ei sunt complet irelevante. Am mers, așadar, pe o cale greșită cu această interpretare, îndepărtându-ne de calea cea dreaptă, pe care am indicat-o la început când am spus că este important să privim aceste modalități în care iese la iveală faptul de a-ți omorî timpul – așadar și fumatul despre care am vorbit – în contextul mai larg al situației noastre și să nu le comparăm cu forme anterioare de a-ți omorî timpul și de a-ți găsi o ocupație. Dacă ținem cont de acest lucru, vedem că nu stăm acolo [170] pe scaun, pierduți în gânduri și cufundați în noi înșine, fiind ocupați cu fumatul, ci luăm parte la conversație chiar în timp ce fumăm, fiind în mod straniu plini de vervă toată seara. Iar fumatul nu ia nici o clipă forma precisă a unei ocupații deliberate, nu ia în nici un caz forma unei omorâri a timpului care să se împotrivească plictiselii. Cum rămâne însă cu plictiseala? O facem oare să treacă, să se risipească odată cu fumul de țigară? Sau este prezentă chiar în timp ce fumăm și ne întreținem cu ceilalți – de vreme ce, în mod evident, plictiseala nu este un fel de muscă pe care s-o putem goni sau ucide. Omorârea timpului nu este în nici un caz ceva de felul unui aparat pe care îl pornim pentru a alunga plictiseala. Căci oricât de mult ar lupta, potrivit sensului său, împotriva plictiselii, omorârea timpului perpetuează în același timp plictiseala. Faptul acesta de a te plictisi este prezent tocmai în timp ce fumăm, iar această ocupație se amestecă cu conversația și cu restul activităților, formând un singur tot. Am reușit astfel, în cele din urmă, să aruncăm lumină asupra acestei situații. Nu fumatul ca ocupație izolată este modul de a ne omorî timpul, ci *întreaga noastră atitudine și întregul nostru comportament* – întreaga seară, vizita însăși. De aceea omorârea timpului a fost atât de greu de găsit.

Însă, dacă presupunem că vizita însăși a devenit modul de a ne omorî timpul, care este atunci lucrul plictisitor, cel de care suntem plictisiți? Am stabilit doar că nimic din acea vizită n-a fost plictisitor. Într-adevăr. Dar nici mai înainte n-am vorbit despre plictiseală în sensul de a fi plictisit de ceva, căci aici este vorba despre *a te plictisi într-o anumită împrejurare*, în cazul de față cu ocazia vizitei. În orice caz, trebuie să remarcăm următoarele: vizita este împrejurarea în care ne plictisim, iar împrejurarea este, în același timp, modul de a ne omorî timpul. În această situație plictisitoare, *plictiseala și omorârea timpului se împletesc* într-o manieră aparte. Omorârea timpului se insinuează înăuntrul faptului de a fi plictisit și impregnează întreaga situație, amplificându-se într-un fel aparte, așa cum nu o poate face în cadrul primei forme de plictiseală, prin acele încercări agitate și
[171] fragmentare de a ne sustrage. Nu găsim nimic plictisitor, și totuși omorârea timpului ia o asemenea dimensiune, încât revendică pentru sine întreaga situație. Straniu! Ce indică toate acestea? Faptul că nu există nimic plictisitor în situația descrisă – nici acest lucru, nici altul – ne arată oare că plictiseala aceasta este mai „profundă"? Dar ce înseamnă asta? Plictiseala se concentrează din ce în ce mai mult asupra noastră, asupra situației noastre, în vreme ce detaliile situației nu au nici o importanță, alcătuind doar *cadrul* accidental în care *ne* plictisim, și nu *ceea ce* ne plictisește.

§ 25. *Delimitarea celei de-a doua forme de plictiseală față de prima, din perspectiva momentelor esențiale ale plictiselii: „a fi ținut în loc" și „a fi lăsat pradă golului"*

A te plictisi într-o anumită împrejurare. Poate că în urma celor spuse până acum am reușit să ne familiarizăm îndeajuns cu cea de-a doua formă de plictiseală, astfel încât să putem încerca acum să o delimităm față de cea dintâi, pentru a sublinia diferențele, pentru a *surprinde direcția în care plictiseala devine mai profundă* și pentru a găsi astfel calea către plictiseala *originară*.

În mod evident, delimitarea prin contrast a celor două forme de plictiseală nu poate avea sens sau îndreptățire dacă degenerează într-o comparație lipsită de discernământ. Ea trebuie mai curând să se axeze asupra

celor două momente esențiale – *a fi ținut în loc* și *a fi lăsat pradă golului* – care au fost puse în relief mai devreme într-un chip aparte, chiar dacă numai într-o formă modificată a lor. Investigația noastră s-a împotmolit aici tocmai într-un punct esențial, în fața întrebării privitoare la *articulația* și *unitatea* celor două momente. Însă, chiar și fără să fi găsit un răspuns la această întrebare, ne putem întreba acum dacă aceste două momente se regăsesc și în cadrul celei de-a doua forme de plictiseală, și dacă da, în [172] ce fel sunt ele diferite? Dar, înainte de a iniția o interpretare comparativă din perspectiva acestor două momente structurale, se impune o delimitare cu titlu general a primei forme de plictiseală față de cea de-a doua, sub aspectul acelui moment constitutiv al plictiselii de care ne-am ocupat de la bun început și care ne-a pus mereu în dificultate, și anume din perspectiva a *ceea ce este plictisitor*.

a) Delimitarea prin contrast a celor două forme de plictiseală în genere, sub aspectul a ceea ce este plictisitor: caracterul determinat și nedeterminat a ceea ce este plictisitor. Aparenta absență a ținerii în loc și a faptului de a fi lăsat pradă golului, în cadrul celei de-a doua forme a plictiselii

În *primul caz* al plictiselii, ceea ce ne plictisește este în mod evident *un lucru sau altul*: această gară, strada, împrejurimile. Nu poate fi pus la îndoială faptul că ele constituie ceea ce este plictisitor în cadrul acelei plictiseli, chiar dacă nu înțelegem încă pe deplin cum este posibil acest lucru. A fi plictisit de ceva înseamnă: a fi ținut în așteptare și ținut în loc de ceva.

În cel *de-al doilea* caz nu găsim *nimic plictisitor*. Care este semnificația acestui fapt? Nu spunem că suntem plictisiți de un anume lucru sau de altul, ci, dimpotrivă, nu găsim nimic care să fie plictisitor în jurul nostru. Mai precis, nu putem spune *ce anume* ne plictisește. Prin urmare, în cel de-al doilea caz nu este vorba că nu ne-ar plictisi *nimic în genere*; dimpotrivă, ceea ce este plictisitor are caracter nedeterminat: un „nu știu ce" mă plictisește. De altfel, în cadrul acestei forme de plictiseală știm exact care este acel lucru care ne plictisește, fără să reflectăm în mod explicit la el: ceea ce este plictisitor este acest „nu știu ce". Tocmai pentru că suntem siguri de acest fapt putem răspunde, cu aceeași siguranță, la o întrebare de genul „ce te plictisește aici?", astfel: *această încăpere* nu, *acești oameni*

nu, *nimic din* toate *acestea*. Însă într-o asemenea situație nu ne pune nimeni astfel de întrebări, nici ceilalți și nici noi înșine, căci o asemenea
[173] situație e tocmai cea în care ne plictisim. Alunecăm, în mod voit, în această stranie *impasibilitate* [*Lässigkeit*] față de un „nu știu ce".

Așadar, atunci când spunem că în cel de-al doilea caz nu există nimic plictisitor, acest lucru înseamnă că nu există nici un *lucru determinat pe care să-l punem numi astfel*, nici un context care să ne plictisească în mod direct. Pe de altă parte însă, acest lucru nu înseamnă că nu există în genere nimic plictisitor. În urma comparării celor două forme de plictiseală reiese că în primul caz avem de-a face cu *ceva plictisitor bine determinat*, iar în cel de-al doilea cu *ceva plictisitor nedeterminat*.

Acea determinare a întregii situații din primul exemplu – determinare care ne ține prizonieri într-un mod aparte – ține de caracterul determinat a ceea ce este plictisitor. Ea depinde, la rându-i, de caracterul perioadei de timp în cauză: un interval de timp în care suntem siliți să așteptăm. Și totuși în aceste privințe există în mod evident o identitate sau o asemănare între cele două situații. Căci și în cadrul vizitei suntem reținuți, fiind prizonierii întregii situații într-un mod poate și mai radical, datorită regulilor sociale și a circumstanțelor date. De asemenea, o astfel de vizită are, la rându-i, o durată bine stabilită. Și, cu toate acestea, asemănarea dintre cele două situații este doar una superficială. Presupunând că vizita nu durează decât două ceasuri, așadar doar jumătate din timpul pe care-l petrecem așteptând în gară, plictiseala din cel de-al doilea caz nu este, din această cauză, mai mică. Dimpotrivă. Observăm deja că astfel de diferențe în privința duratei de timp nu joacă, relativ vorbind, nici un rol.

Altceva este esențial aici. În cel de-al doilea caz, *ne-am stabilit noi înșine perioada de timp*, acceptând invitația. *Avem* timp și ne *facem* timp pentru ea, în vreme ce în primul caz nu vrem să *pierdem* deloc timpul și devenim nerăbdători din cauza trecerii prea lente a timpului. Așadar, plictiseala cu ocazia vizitei nu este, potrivit caracterului ei, una care să ne facă să aștep-
[174] tăm nerăbdători momentul plecării. Nu ne uităm la ceas nici măcar pe furiș, nici măcar nu ne trece prin gând să o facem, și totuși ne plictisim pe toată durata vizitei. Prin urmare, descoperim aici o plictiseală în care timpul nu ne apasă, nu joacă deloc rolul pe care l-a jucat în cazul primei forme a plictiselii. În cele din urmă, trebuie să spunem că cea dintâi explicitare a plictiselii, potrivit căreia aceasta este caracterizată de faptul de a fi ținut în loc de timpul care trenează, nu se potrivește decât în primul

caz. Dar n-am spus oare în privința acestei prime forme de plictiseală că timpul ne presează? Am sfârșit însă prin a descoperi tocmai contrariul: timpul trenează, iar această trenare nu este ceva care ne presează [*drängen*], ci ceva care ne apasă [*bedrängen*]. În cel de-al doilea caz însă, timpul nici nu ne presează, nici nu trenează; așadar nici nu ne apasă. Și cu toate acestea ne plictisim. *Ceva* ne plictisește fără să știm ce. E evident că, în cel de-al doilea caz, nu suntem ținuți în loc de curgerea trenantă a timpului.

Cum stau însă lucrurile în privința celui de-al doilea moment structural al faptului de a fi plictisit de ceva, pe care l-am numit *faptul de a fi lăsat pradă golului* de către lucrurile care ți se refuză într-un chip determinat? În fond, lucrurile și oamenii din cadrul vizitei nu ne lasă indiferenți: suntem prinși pe de-a-ntregul de tot ce se întâmplă acolo, iar seara noastră este una plină. Și, cu toate acestea, ne mișcăm și ne menținem într-un mod de a ne omorî timpul care cuprinde totul în sine, chiar întreaga vizită, astfel că vizita pe care o facem ne umple de satisfacție, constituind cumva ocupația noastră, cu atât mai mult cu cât nu așteptăm nici un rezultat de la ea și nu-i găsim nici un folos. Însă *împotriva cărui lucru* ne-am mobilizat astfel, omorându-ne timpul? Ce trebuie el să umple? Care este golul ce trebuie umplut? *Ceea ce te lasă pradă golului* este *ceea ce plictisește*. Am văzut că, în acest caz, plictisitor este acel „*nu știu ce*", acel ceva nefamiliar din întreaga situație, împotriva căruia este îndreptată vizita însăși, care constituie această situație. Pe scurt, golul este cel puțin la fel de mare ca și plenitudinea. Însă este umplut, și astfel dispare. Așadar, în cadrul celei de-a doua forme de plictiseală nu suntem nici ținuți în loc de cursul timpului care trenează, nici nu suntem lăsați pradă golului de către ființare, adică de cei care ne înconjoară în situația respectivă – cei [175] care ar trebui să ni se refuze, dar care nici măcar nu se gândesc la așa ceva.

b) Cuprinși de impasibilitate, nu ne putem opune ca plictisitorul să ne lase și mai profund pradă golului. Faptul de a fi lăsat pradă golului care se formează de la sine

Care este, așadar, rezultatul delimitării prin contrast a celor două forme de plictiseală? În mod evident, acela că structurile puse în lumină în cazul primei forme de plictiseală nu ne pot fi de folos pentru înțelegerea celei de-a doua. Orice comparație devine, prin urmare, caducă. Formulat în chip pozitiv, acest lucru înseamnă că trebuie să interpretăm cea de-a doua

plictiseală pornind exclusiv de la ea însăși, fără să tragem cu ochiul la structura celei dintâi. Iar interpretarea noastră trebuie să se ghideze după firul conducător stabilit mai devreme – acela al raportului dintre omorârea timpului și plictiseala care trebuie înlăturată prin intermediul său. În cele din urmă însă, există totuși un rezultat al acestei comparații: dacă la început a părut că nu există nici o formă de a-ți omorî timpul în cazul celui de-al doilea tip de plictiseală, am văzut totuși că ea se manifestă într-un chip neașteptat și într-o măsură surprinzătoare – nu ca o anumită ocupație în cadrul acelei situații, ci ca situația în sine, în întregul ei. Acestei *amplificări* a modului de a-ți omorî timpul îi corespunde și un alt caracter al acestuia, pe care trebuie să-l subliniem acum în mod explicit: *inaparența* specifică acestui mod de a-ți omorî timpul ca atare – inaparență care nu se manifestă doar pentru alții și nici măcar în primul rând pentru ei – în măsura în care omorârea timpului nu ne preocupă nici măcar pe noi înșine, ca omorâre a timpului. Ne lăsăm să alunecăm în ea ca și când ar fi ceva gata făcut, care ne stă la dispoziție. De aceea, acest mod de a-ți omorî timpul nu este însoțit de neliniștea agitată ce caracterizează căutarea unei ocupații, oricare ar fi ea. El este însă caracterizat de o impasibilitate aparte și de un sentiment de siguranță.

Toate aceste momente ce caracterizează omorârea timpului, specifică celei de-a doua forme de plictiseală, ne pot determina cu ușurință să *conchidem* că, dacă aici omorârea timpului este într-o asemenea măsură inaparentă, atunci și forma de plictiseală care-i corespunde este una ce se
[176] manifestă doar foarte superficial, care nu ajunge să se dezvolte și în nici un caz nu este – așa cum am crezut la început – una mai profundă.

Aceasta ar putea fi o observație foarte perspicace, însă nu câștigăm nimic de pe urma ei în ceea ce privește clarificarea *fenomenului*. Nu avem voie să tragem „concluzii" în privința presupusei naturi a plictiselii pornind de la o observație exterioară a naturii specifice modului de a-ți omorî timpul care corespunde acestei plictiseli, ci sarcina noastră este aceea de a scoate la lumină modul în care plictiseala specifică acestei forme de a-ți omorî timpul se *face cunoscută în* cadrul acestuia și *prin raport* cu el. Trebuie să ne întrebăm cum arată acel ceva *împotriva căruia* este îndreptată omorârea timpului, cum arată ceea ce încearcă să se impună în ciuda lui? Dar oare nu cumva am făcut noi înșine imposibil orice răspuns la această întrebare? Doar am constatat că ceea ce este plictisitor în cazul acestei plictiseli este acel „nu știu ce", un ceva necunoscut și nedeterminat. Dacă lucrurile stau într-ade-

văr așa, atunci ni s-ar putea obiecta că nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să dăm la o parte această nedeterminare și să lămurim ceea ce este necunoscut. Vom putea descoperi astfel ce se află în spatele acelui ceva împotriva căruia este îndreptată omorârea timpului. Dar ne va reuși oare acest lucru? Nicidecum. Ceea ce vom reuși, în cel mai bun caz, este să facem abstracție de primul rezultat al interpretării noastre de până acum a celei de-a doua forme de plictiseală. Căci ceea ce este plictisitor are tocmai caracterul de „nu știu ce", de necunoscut și de nedeterminat. Acest caracter de necunoscut și de nedeterminat trebuie fixat în nedeterminarea și nefamiliaritatea sa, nu înlăturat sau înlocuit cu ceva determinat și cunoscut. Este important să vedem acum în ce fel ne plictisește ceea ce este plictisitor sau, cu alte cuvinte, ce înseamnă *a te plictisi într-o anumită împrejurare*.

Ceea ce este plictisitor nu este un lucrul sau altul, ci tocmai acest „nu știu ce". Acest necunoscut nedeterminat ar putea fi însă tocmai ceea ce ar trebui să ne lase pradă golului. Am putea vorbi atunci despre un *fapt de a fi lăsat pradă golului* și în cazul acestei plictiseli, tocmai prin raport cu acest necunoscut nedeterminat. Dar să privim și mai atent lucrurile: suntem într-adevăr dispuși afectiv într-un asemenea fel, ne simțim lăsați în suspensie de lucrurile și oamenii din acea situație? Nu, chiar dimpotrivă, pentru ca acest lucru să fie adevărat și posibil, ar trebui tocmai să încercăm să găsim satisfacție în lucrurile din acel context, în sensul precizat mai [177]
devreme. Însă aici lipsește tocmai neliniștea caracteristică a celui care se află în căutarea unei ocupații. De fapt nu căutăm absolut nimic, ci, dimpotrivă, suntem absorbiți de tot ce se întâmplă acolo și sporovăim împreună cu ceilalți. Însă acesta este un comportament aparte, caracteristic poate pentru întreaga situație din acea seară, ce presupune *a intra în joc, sporovăind împreună cu ceilalți*, a te lăsa dus de val, purtat de împrejurări. Ce este însă această *impasibilitate*? Cum se raportează ea la faptul de a fi lăsat pradă golului, caracteristic primei forme de plictiseală? Putem spune oare că, față de acesta, participarea impasibilă este o formă de satisfacție pentru că înseamnă a te lăsa purtat de împrejurări? Sau trebuie să admitem că această impasibilitate [*Lässigkeit*] este un fapt de a fi lăsat pradă golului, devenit *din ce în ce mai profund*? În ce măsură? În măsura în care – după cum ar trebui să ne dea de înțeles însăși numele ei* – prin

* *Lässigkeit*, redat aici prin „impasibilitate", este un substantiv derivat din rădăcina verbului *lassen* („a lăsa", dar și „a lăsa în urmă", „a părăsi"), pornind de la care este

această impasibilitate ne lăsăm în seama faptului de a fi acolo, luând parte la ceea ce se întâmplă în acea seară. Asta înseamnă că acea căutare a unei satisfacții pe care ne-o oferă un lucru sau altul este de la bun început absentă. Faptul de a fi lăsat pradă golului nu survine acum mai întâi în și prin absența satisfacției, datorită faptului că un lucru sau altul ni se refuză, ci *crește din adâncuri*, căci propria sa precondiție – căutarea unei satisfacții oferite de lucruri – este suprimată deja de această impasibilitate. Această căutare nici nu mai are măcar loc. Ceea ce este plictisitor are și în acest caz caracterul faptului de a fi lăsați pradă golului, însă unul care ne atacă la un nivel mai profund, determinând suprimarea acelei căutări și propagarea impasibilității. De aceea, satisfacția oferită de participarea la acea întâlnire se dezvăluie – chiar dacă doar în chip confuz și nedeterminat – ca fiind o satisfacție aparentă (o stranie insatisfacție!) – ca mod de a-ți omorî timpul care mai curând *atestă* plictiseala și o face *să fie prezentă*, decât să o alunge.

Aici se arată deja și faptul că ceea ce este plictisitor ne poate plictisi chiar dacă nu emană din anumite lucruri plictisitoare, pentru a se revărsa apoi asupra noastră. De unde anume provine plictisitorul – acel ceva ce suprimă căutarea și sporește impasibilitatea în acest mod aparte? Această impasibilitate dă naștere unei *alunecări ce ne îndepărtează de noi înșine* și
[178] care ne poartă spre lucrurile care se întâmplă acolo. Vom vedea mai târziu ce înseamnă acest lucru. Dacă ceea ce este plictisitor ne inhibă comportamentul, ne face să fim impasibili, înseamnă asta oare că el este deja în noi? Știm însă că este problematic să vorbim despre ceva ce se află „în noi", despre interioritate și despre alte concepte asemănătoare. De altfel noi vrem tocmai opusul, adică încercăm să surprindem propriul nostru sine în temeiul esenței sale prin interpretarea dispoziției afective. *Impasibilitatea inhibitivă*, ca formă mai profundă a faptului de a fi lăsat pradă golului, este un aspect *propriu* plictiselii pe care l-am numit, pe drept cuvânt, *a te plictisi într-o anumită împrejurare*. Ne plictisim într-o anumită împrejurare. Această formulare ne indică faptul că plictiseala ce însoțește prezența noastră într-o anumită situație își are originea *în noi*. Este însă neclar deocamdată ce înseamnă acest lucru și trebuie să rămână astfel, mai ales atâta vreme cât nu am hotărât cum stau lucrurile în privința primului moment structural al plictiselii, pe care l-am numit „a fi ținut în loc".

---

construit și conceptul de *Leergelassenheit* („a lăsa pradă golului"), dar și verbul *überlassen* („a lăsa în seama", „a abandona"), pe care Heidegger îl folosește în acest context.

Înainte de a chestiona acest al doilea moment esențial al faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare – și anume faptul de a fi ținut în loc – se impune să rezumăm într-un chip mai pregnant demersul nostru de până aici, în cadrul căruia am discutat opoziția dintre prima și cea de-a doua formă de plictiseală. Am ajuns la interpretarea celei de-a doua forme de plictiseală, a faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare. Este important să nu pierdem din vedere direcția generală a discuției noastre, pentru a putea sesiza, chiar dacă într-un mod indirect deocamdată, în lipsa unei analize detaliate, felul în care cea de-a doua formă de plictiseală se distinge de prima. În cazul faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare, nici una dintre ființările care ne înconjoară nu este plictisitoare; tocmai de aceea vorbim despre a *te* plictisi. În primă instanță, în acest caz lipsește și orice formă de a-ți omorî timpul, fiind însă prezentă o neliniște aparte, în care suntem preocupați tocmai de acest lucru. De aici pare a rezulta, în primă instanță, absența plictiselii. Mai mult decât atât, această absență a plictiselii pare a fi întru totul confirmată de imposibilitatea identificării acelor momente structurale bine determinate ale plictiselii, faptul de a fi ținut în loc și de a fi lăsat pradă golului. Căci cum am putea vorbi aici despre faptul de a fi lăsat pradă golului, în vreme ce suntem pe deplin angajați în conversație? Și nici nu putem spune că am fi reținuți acolo, de vreme ce ne aflăm acolo de bună voie. Așadar și acest moment, determinat [179]
ca fapt de a fi ținut în loc de către curgerea timpului care trenează, lipsește din această situație. Nu așteptăm nerăbdători sfârșitul, nu ne uităm la ceas, timpul nu trece nici prea încet, nici prea repede pentru noi; de altfel, ne-am făcut timp pentru această seară. Și totuși apare plictiseala…

Ceea ce am spus până acum în privința acestei situații este, în mod cert, pe deplin adecvat. Nu putem găsi nici unul dintre aceste momente enumerate mai devreme sau, mai exact spus, *nu* le putem găsi *în felul* în care au fost prezente în cazul celei dintâi forme a plictiselii. De aici nu rezultă decât că este posibil ca aceste momente structurale – a fi ținut în loc și a fi lăsat pradă golului – să fi suferit o *transformare*. Forma pe care o ia plictiseala în acest al doilea caz nu este întâmplătoare, fiind însă poate mai inaparentă, mai bine ascunsă, potrivit chiar esenței sale. De aici nu putem însă deduce – așa cum am fi tentați să facem – că plictiseala ar fi mai ușoară, mai superficială, mai efemeră, pentru că este mai inaparentă. Dimpotrivă. Întrebarea care se ridică este următoarea: „ce ne plictisește atunci când ne plictisim într-o anumită împrejurare, atunci când nu găsim nimic determinat care să fie plictisitor?“ Nu știm ce ne plictisește. Sau,

mai bine spus, știm precis că ceea ce ne plictisește este tocmai acest „nu știu ce", acest necunoscut nedeterminat. Trebuie să ne întrebăm, așadar, ce înseamnă că acest necunoscut nedeterminat ne plictisește?

În cazul *anterior* am văzut cât se poate de limpede că ceea ce este plictisitor, lucrurile determinate cu care încercăm, așa-zicând, să ne găsim o ocupație ne lasă cumva pradă golului. *Aici* însă nu suntem preocupați de un lucru sau de altul, ci de toate la un loc, fiind astfel pe deplin satisfăcuți. Suntem însă oare cu adevărat satisfăcuți? Ce ar însemna asta? Ar însemna ca întreaga noastră activitate să-și găsească împlinirea în această vizită. Dar, în mod evident, nu acesta este cazul. Și nici nu am fi îndreptățiți să pretindem, chiar de la cel mai strălucit eveniment, să dea pe deplin conținut stării de hotărâre [*Entschlossenheit*] a *Dasein*-ului nostru într-o asemenea măsură, încât să ne putem sprijini pe el întreaga noastră existență. Nu încape îndoială că, oricât de mult ne-ar umple de satisfacție un asemenea lucru, el nu ne poate determina într-o asemenea măsură, încât
[180] faptul nostru de a fi sau de a nu fi să depindă de el. Vizita din acea seară nu corespunde cu ceea ce vrem de fapt – fără să știm în mod explicit ce – pentru propriul nostru sine. Mai bine spus, nu vrem absolut nimic de la acea seară. Am făcut acea vizită tocmai pentru a ne petrece seara. De fapt, nu putem și nu vrem să fim la propriu umpluți de satisfacție, dar nici nu vrem să fim lăsați pradă golului. Ne alăturăm celorlalți *sporovăind împreună cu ei*, încercând poate să ne relaxăm și să ne odihnim. Însă tocmai faptul acesta de a nu vrea nimic altceva de la acea seară este elementul hotărâtor al comportamentului nostru. Ceva este *inhibat* în noi odată cu acest fapt de a nu vrea nimic altceva. Într-un anumit sens, sporovăind astfel împreună cu ceilalți, ne lăsăm deoparte – nu în chip greșit sau în dauna noastră – propriul nostru sine. Prin acest fapt de a nu vrea nimic altceva, care este de la sine înțeles pentru noi, *alunecăm și ne îndepărtăm* într-un anumit sens de noi înșine.

Se manifestă aici o anumită *impasibilitate*, care poate fi înțeleasă într-un dublu sens: *mai întâi* în sensul de a te lăsa în seama celorlalți și a ceea ce se întâmplă acolo, iar *apoi* în sensul de a te lăsa deoparte, de a lăsa deoparte propriul tău sine. Din această impasibilitate în care *te lași deoparte*, *lăsându-te în voia* faptului de a fi acolo, luând parte la ceea ce se întâmplă, *se poate forma un gol*. A fi plictisit sau a te plictisi sunt stări determinate de apariția unui gol în chiar faptul de a fi luat parte și de a fi umplut de satisfacție, aparent, de ceea ce se întâmplă acolo. Găsim așadar

și aici, în cadrul acestui tip de plictiseală, o formă în care suntem lăsați pradă golului, ba chiar una în chip esențial mai *profundă* decât cea discutată în primul caz. În fond, faptul de a fi lăsat pradă golului consta acolo în absența plenitudinii, în aceea că anumite lucruri cu care încercam să ne distrăm și să ne ținem ocupați ni se refuzau. Aici însă nu este vorba numai despre un gol care nu poate fi umplut, ci despre un gol care se *formează* tocmai acum *de la sine*. Acest gol este lăsarea deoparte a propriului nostru sine. Acest gol care se formează de la sine este acel „nu știu ce" – este tocmai ceea ce ne apasă într-o măsură mai mare sau mai mică.

c) A fi ținut prizonier de către timpul nostru ca fapt de a fi ținut în loc de timpul încremenit

La prima vedere, sarcina de a identifica, în cazul celei de-a doua forme [181]
a plictiselii, acel moment constitutiv al său pe care l-am numit „fapt de a fi lăsat pradă golului" a părut sortită eșecului. Acest moment constitutiv a ieșit însă la iveală în chipul cel mai clar imediat ce n-am mai încercat să-l preluăm, ca pe o structură fixă, din cadrul primei forme a plictiselii, pentru a-l impune ca pe o normă celei de-a doua, ci atunci când am încercat, în schimb, să-l înțelegem pornind de la situația ca atare, de la ceea ce este plictisitor în sine, așa cum îl întâlnim pe acesta atunci când ne plictisim într-o anumită împrejurare. Drept urmare, am descoperit o formă mai profundă a faptului de a fi lăsat pradă golului, iar acum trebuie să ne așteptăm la același lucru și în privința *faptului de a fi ținut în loc*. Trebuie să ne ferim și de astă dată să întrebăm în chip simplist dacă acest moment constitutiv poate fi identificat în cazul celei de-a doua forme a plictiselii în același fel ca și în cazul celei dintâi. Mai potrivit ar fi să ne întrebăm ce *corespunde* aici acelui *mod* al faptului de a fi ținut în loc din cadrul primei forme de plictiseală. Oare și în acest caz transformarea sa echivalează cu sporirea profunzimii sale?

În cazul *primei forme* a plictiselii am vorbit despre faptul de a fi ținut în loc de curgerea trenantă a timpului. Acest lucru ne-a părut destul de clar, deși totul a devenit obscur imediat ce ne-am întrebat unde anume suntem „ținuți" atunci când suntem ținuți în loc. Căci nu este suficient să spunem că suntem ținuți în preajma ființărilor care ne stau la dispoziție în cazul situației în cauză și că trebuie să rămânem acolo, în așteptare. Căci acest fapt de a fi ținuți în preajma ființărilor concrete care ni se refuză

își primește greutatea numai din faptul că suntem ținuți în loc de curgerea trenantă a timpului, pe care trebuie să-l risipim aici în van, într-o așteptare sterilă.

În cazul *celei de-a doua forme* de plictiseală ne-am *făcut* însă de la bun început timp pentru acea seară. *Avem* timp. Nu suntem apăsați de el și tocmai de aceea nici nu poate trece prea încet, adică nu ne poate ține în loc, nu poate trena. Acestui lucru îi corespunde faptul că, plictisindu-ne astfel, nu ne uităm nici o clipă la ceas și nici nu ne gândim la finalul vi-
[182] zitei. Dar ce înseamnă asta? Ce se întâmplă cu *raportarea noastră la timp, în cadrul acestei forme de plictiseală*?

Răspunsul la întrebare trebuie găsit urmând drumul indicat mai devreme, adică pornind de la modul de a ne *omorî timpul* care e specific acestei situații. Am descris deja acest fenomen în forma sa modificată. El nu se mai reduce acum la o singură ocupație din cadrul situației date, ci cuprinde totul, de la un capăt la altul, fără să iasă în evidență – el constituie întreaga situație ca atare și se desfășoară în contextul participării noastre impasibile la ceea ce se întâmplă acolo. Această participare impasibilă își are, la rându-i, temeiul în impasibilitatea înțeleasă ca formă originară a faptului de a fi lăsat pradă golului. Acest mod de a-ți omorî timpul rezidă în ceea ce ține de însuși faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare. Ne plictisim în timpul acelei vizite. Vizita însăși este modul de a ne omorî timpul.

Ce se întâmplă aici în privința timpului? Așa cum am spus, *ne-am făcut* dinainte timp; *avem* timp. Nu trebuie să ne preocupăm de el, ci putem, așa-zicând, să-l *pierdem*, să-l *risipim*, fără să ținem cont de nimic. Avem timp într-o asemenea măsură, încât pe durata vizitei nu ne gândim deloc la această „*durată*". Nu ne îndreptăm atenția asupra *faptului de a dura*, asupra trecerii și scurgerii continue a timpului. Prin urmare, suntem într-o atât de mică măsură *ținuți în loc* de timp, încât s-ar putea spune mai curând contrariul. Timpul nu ne leagă de el însuși, ci *ne lasă* cu totul *în seama noastră*, adică ne dă frâu liber, ne lasă să fim pe deplin acolo, să luăm parte la tot ce se întâmplă.

Însă dacă timpul și-a pierdut în asemenea măsură însemnătatea, ba chiar a dispărut cu totul, mai putem vorbi oare despre plictiseală și, mai ales, despre una ipotetic mai profundă decât cea din primul caz? Evident că nu. Totuși, faptul că timpul joacă și aici un anumit rol se vădește prin aceea că situația a fost de la bun început determinată astfel: *avem timp*

pentru ea. Ce înseamnă că ne *facem* timp, că timpul nu ne ține legați de el însuși? *Ne* facem *nouă înșine* timp, iar timpul pe care ni-l facem astfel *ne* lasă liberi pentru *a lua parte la*... Avem timp pentru vizită, însă ne plictisim în timpul ei. În nici un caz nu ne rezervăm timp în mod special pentru a ne plictisi, ci dimpotrivă. De acest fapt de a avea timp pentru... ține [183]
posibilitatea ca timpul pe care ni-l rezervăm pentru acea seară să fie umplut cu ceva; și tocmai acum apare acest fapt de a ne plictisi. Prin urmare, faptul că ne-am făcut timp nu are nici o relevanță atunci când ne plictisim, ci, dimpotrivă, tocmai acest lucru este, în cele din urmă, cel care face cu putință ca timpul *să ne țină în loc într-un mod mai profund* chiar.

Nu găsim, în situația dată, nimic anume care să fie plictisitor, și totuși ne plictisește acest „nu știu ce", acest necunoscut nedeterminat. Deși suntem acolo, alături de ceilalți, deși suntem plini de satisfacție, rămâne totuși un *gol*. Asta înseamnă că nici unul dintre acele lucruri despre care sporovăim *nu ne umple totuși, la propriu, de satisfacție*. De ce nu?

Să ne gândim la acea seară. Deși ne-am cufundat cu totul în ea, nu ne-am lăsat tot timpul nostru pentru ea, ci numai un anumit timp. Ce înseamnă „tot timpul nostru"? Cel căruia îi suntem încredințați noi înșine și care ne este acordat nouă. Ne rezervăm timp pentru acea seară, însă astfel nu tăiem o felie din acest întreg, așa cum ne-am tăia o felie de tort, ci ne rezervăm, mai curând, tocmai acest timp pentru noi înșine. Care este urmarea? Cum *se transformă întreg timpul nostru* prin faptul că ne rezervăm timp pentru asta? Îl facem *să stea pe loc* – nu însă să dispară, ci dimpotrivă. Ne facem și ne lăsăm timp, însă timpul nu ne lasă pe noi. Timpul nu ne lasă liberi, sau ne lasă într-o atât de mică măsură încât, stând pe loc, răspândește o *liniște* în *Dasein*, o liniște în care *Dasein*-ul se dispersează [*ausbreiten*], fiind însă, în același timp, acoperit ca atare, tocmai prin participarea noastră la acel eveniment, în timpul pe care ni l-am făcut anume pentru acest lucru. Căci, în cele din urmă, ne-am făcut timp tocmai pentru a petrece această seară și numai pentru ea – adică numai pentru acest interval de timp. Timpul pe care ni l-am făcut se face cunoscut, într-un mod inaparent, în caracterul său limitat. Nu ne ține legați de el, ci se retrage într-un anume fel, și totuși – pentru că nu ne *abandonează participării* noastre la acea întâlnire decât pentru o perioadă limitată – *nu ne lasă* cu totul *liberi*. Ba chiar face astfel manifestă dependența noastră de el. În ce fel se întâmplă însă asta? Ce face timpul atunci când ne acordă acest termen-limită? Nici nu trenează și nici nu se face cunoscut,

[184] în scurgerea sa, impunându-se asupra noastră ori presându-ne în acest interval. Căci tocmai acest caracter iritant ne-ar stânjeni participarea la acea întâlnire. Prin urmare, el nu se poate impune asupra noastră prin curgerea sau trecerea sa grăbită. Oare se ascunde atunci? Nici acest lucru nu este cu putință, căci în acest caz nu s-ar putea manifesta în nici un fel – nici măcar într-o manieră inaparentă – în punerea sa la dispoziție ca timp limitat. Așadar, timpul nu se manifestă nici în scurgerea sa și nici ca ceea ce ne presează, și cu toate acestea se manifestă cumva. Însă cum? În așa fel încât pare că nu este acolo. Se manifestă fără să treacă – *stă pe loc*. Acest lucru nu înseamnă însă, în nici un caz, că ar fi dispărut, ci acest *fapt de a sta pe loc al timpului* este *un mod mai originar de a ține în loc*, adică de a se manifesta ca *ceea ce ne apasă*.

Aproape întotdeauna timpul ne este cunoscut și este determinat, în general, în caracterul său trecător, caracterul său static fiind nedeterminat și necunoscut. Timpul static stă înăuntrul acestei situații în caracterul său necunoscut și nedeterminat și tocmai acest fapt de a avea timp de sporovăit, luând parte la tot ce se întâmplă acolo, face timpul să stea, îl face să stea pe loc. În trecerea sa, timpul nu zăbovește prea mult, nu trenează, ci pur și simplu *adastă* [*weilt*] și *durează* [*währt*] o vreme. În vremea duratei lui, el ne remite nouă înșine, în vederea participării la acea întâlnire, fără să ne lase însă liberi. Acest *fapt de a nu fi lăsat liber* se face însă cunoscut ca un *mod mai originar de a fi ținut în loc* decât cel propriu faptului de a fi reținut, fiind purtat mai departe, de simpla trenare a timpului, care ia sfârșit odată cu sosirea momentului așteptat. Aici se manifestă însă ceva din puterea timpului care nu stă decât pentru *a ne înlănțui într-un chip și mai originar*. Acest lucru se întâmplă tocmai atunci când credem că avem timp, în vreme ce, atunci când credem că nu avem timp și că îl risipim inutil, ținerea în loc este doar una care ne poartă mai departe.

Dar propriul nostru sine ne este totuși cunoscut. Îl putem defini fără îndoială, în orice moment, într-un fel sau într-altul. Ce ne-ar putea fi mai aproape decât propriul sine? Însă în ce măsură este propriul nostru sine *lăsat deoparte* sau *lăsat să aștepte*, în cadrul acestui fapt de a te plictisi într-o anumită împrejurare, și ca atare *necunoscut* și *nedeterminat*, devenind astfel apăsător prin caracterul său straniu și de neconceput? Deocamdată am
[185] constatat că acel moment structural pe care l-am numit *a fi lăsat pradă golului* este prezent și în cazul celei de-a doua forme de plictiseală, chiar dacă într-o manieră *diferită* și mai puțin evidentă decât în cazul celei

dintâi. Prin urmare este de așteptat ca nici cel de-al doilea moment structural, *faptul de a fi ținut în loc*, să nu lipsească – chiar dacă apare, la rându-i, sub o formă diferită și chiar dacă este greu de pus în evidență.

Este important acum să ne reamintim că ceea ce este dificil de pus în evidență printr-o explicitare a plictiselii, adică *esența* a ceea ce este plictisitor, este prezent în mod nemijlocit și indubitabil în modul său de a fi plictisitor în cadrul plictiselii ca fapt de a te plictisi. Dificultatea cu care ne confruntăm însă este tocmai aceea de a surprinde în mod explicit ceea ce este nemijlocit, în esența sa. Deocamdată ne vom mulțumi doar cu această indicație, pentru a ne pune la adăpost de orice confuzie între cele două aspecte ale plictiselii.

În mod evident, în cazul celei de-a doua forme de plictiseală nu se poate vorbi despre un fapt de a fi ținut în loc de către curgerea timpului care trenează. Ba chiar poate părea că timpul nu joacă nicidecum un rol esențial în această situație. Nici n-ar putea să fie altfel, dacă ne amintim de modul în care am determinat, de la bun început, întreaga situație. Ne-am *luat* timp pentru acea vizită. Ne-am *rezervat* timp pentru seara aceea. Ce înseamnă „a-ți rezerva timp"? *Ce* timp ne-am rezervat? O anumită durată de timp peste care am dat din întâmplare și care nu aparține nimănui? Sau, dimpotrivă, timpul pe care ni l-am rezervat pentru acea seară *aparține* cuiva? *Ne aparține nouă*. Ne rezervăm timp din timpul care ne-a fost acordat, din timpul căruia întregul nostru *Dasein* i-a fost încredințat; din timpul despre care – mai mult decât atât – nu știm deloc cât va dura. Din acest timp ne rezervăm sau ne luăm, pur și simplu, timp. Cum așa? Ne tăiem o felie din el, așa cum ne tăiem o felie din prăjitura servită în acea seară? Sigur că nu. Însă, oricum am face acest lucru, este deja straniu faptul că ne rezervăm timp din timpul nostru, cel care ne aparține nouă. Dar, în fond, nu este nevoie să luăm mai întâi astfel de lucruri de la noi înșine. Apoi, pentru ce ne rezervăm acest timp? Ca să ne *facem* timp. În ce fel ni-l facem? Ce facem cu acest timp pe care ni l-am luat? Îl petrecem, îl consumăm, îl *risipim*. Ne luăm timp în așa fel încât să nu trebuiască să ne confruntăm cu el. Prin urmare, facem [*vornehmen*] ceva cu timpul [186]
nostru. Îl transformăm, într-un anumit sens. Îl petrecem – adică în și prin actul de a-l petrece îl facem mereu să treacă, însă într-o asemenea manieră, încât tocmai în și prin această petrecere a sa, prin care-l facem să treacă, timpul nu devine manifest. Timpul *acelei durate* în care îl petrecem, adică tocmai această *durată de timp* cât durează seara și vizita noastră, această

durată ca atare este cea pe care o facem să treacă. A dura înseamnă a persista, sub forma unei curgeri continue, specifice timpului, ca succesiune de „acum"-uri. Ne izolăm de acest huruit neliniștitor și paralizant al succesiunii „acum"-urilor, care poate avea o durată mai mare sau mai mică. Ne rezervăm acest timp pentru a ne face timp pentru noi, adică pentru *a renunța la el ca timp care curge.*

Dar ce se întâmplă prin această renunțare la timp, prin această izolare a noastră de fluxul a ceea ce durează? E limpede că nu putem păși în afara timpului. Și în nici un caz nu ne dorim acest lucru, nu vrem decât să avem acest timp pentru noi. Faptul că îl petrecem și renunțăm la el nu poate să însemne decât că *ne* raportăm la el într-o anumită manieră. Însă cum? Facem timpul să *încremenească*. Facem să dureze timpul pe care ni l-am rezervat pentru acea seară în așa fel încât, luând parte la evenimentele din acea seară, nu ținem seama de curgerea sa și nici de momentele sale. Tocmai în asta constă faptul de a ne rezerva timp. Această durată absoarbe, atâta timp cât durează, curgerea succesivă de „acum"-uri, devenind oarecum *un singur „acum" dilatat*, care nu curge, ci stă nemișcat. „Acum"-ul este dilatat într-o asemenea manieră, încât luăm parte pe deplin la tot ce se întâmplă acolo, adică suntem *în întregime prezenți*, la dispoziția celor de față. Fiind în întregime prezenți în acea situație, facem timpul să încremenească.

Ce înseamnă acest lucru? Ce are de-a face încremenirea timpului cu faptul de a ne plictisi sau chiar cu acel necunoscut nedeterminat care ne
[187] plictisește? În primă instanță nimic; căci nu este necesar să ne plictisim în fiecare situație pentru care ne-am făcut timp. Plictisul într-o asemenea situație este doar o posibilitate. Dar atunci când el survine într-adevăr – așa cum am presupus mai devreme – în ce raport se află încremenirea timpului cu acest plictis? Oare acel moment specific al plictiselii pe care îl căutăm acum și pe care l-am numit *a fi ținut în loc* are de-a face cu această încremenire a timpului, cu diferența că această ținere în loc nu mai este acum condiționată, ca în cel dintâi exemplu, de timpul care trenează, ci de *timpul încremenit*?

Facem timpul să încremenească, nu însă să dispară – iar acest lucru nu trebuie nici un moment pierdut din vedere. Dimpotrivă, important este să vedem ce înseamnă că timpul încremenit din acea situație stă nemișcat, în încremenirea sa, înăuntrul *Dasein*-ul nostru. Faptul de a face timpul să încremenească survine în cursul participării noastre la ceea ce se întâmplă sau se petrece acolo. Această abandonare de sine prin care luăm parte, sporovăind alături de ceilalți, la tot ceea ce se întâmplă acolo este posibilă

numai datorită faptului că, de la bun început – și în mod constant –, permitem ca ceea ce se întâmplă acolo, în jurul nostru, să vină la noi, *către noi*; numai pentru că *suntem în întregime prezenți* pentru tot ceea ce se întâmplă acolo sau, cu alte cuvinte, pentru că nu facem nimic altceva decât să *prezentificăm* – termen care trebuie înțeles aici în sens tranzitiv –, lăsând, adică, ceea ce ne înconjoară să fie ca atare și în mod expres numai sub specia prezentului, pentru a ne însoți tot timpul.

Dar ce înseamnă că suntem în întregime prezenți în situația respectivă? Înseamnă că nu ne îndreptăm atenția către ce și cum și unde anume am fost, toate aceste lucruri le-am uitat. Fiind în întregime în prezent, n-avem timp să ne gândim câtuși de puțin la ceea ce am plănuit pentru mâine sau pentru altă dată, la ce suntem sau nu hotărâți să facem, la lucrurile cu care ne îndeletnicim, la ceea ce ne așteaptă sau la cele de care ne eschivăm. Fiind în întregime prezenți pentru ceea ce se întâmplă, suntem rupți de trecutul nostru esențial și de viitorul nostru. Această *separare* de *propriul nostru trecut esențial* și de *propriul nostru viitor* nu înseamnă propriu-zis că acestea nu mai există sau sunt undeva departe, ci are sensul unei dizolvări de un fel aparte a viitorului și trecutului esențial deopotrivă în prezentul pur, [188] o *modificare* a trecutului esențial și a viitorului. Trecutul esențial și viitorul nu se pierd, nu sunt cu totul absente, ci se modifică într-un mod aparte, fiind înlănțuite de prezentul pur, de simpla prezentificare prin care luăm parte la ceea ce se întâmplă acolo. Numai astfel timpul pe durata căruia suntem în acest fel prezenți – nu un anumit timp în genere, ci timpul ce *durează* atât cât ține prezentul acelei seri – ajunge la încremenire. Durata „acum"-ului este izolată, de aici înainte, de trecut. „Acum"-ul nu se mai poate înfățișa ca ceea ce a fost anterior. Odată cu uitarea trecutului esențial dispare *orizontul posibil al oricărei anteriorități*. „Acum"-ul este sortit să rămână mereu „acum". El nu se poate arăta, ca atare, nici ca ulterior, nici ca ceea ce urmează să vină. Nimic nu poate veni, pentru că *orizontul viitorului* a fost decuplat. Această *izolare* față de trecut și această *decuplare* a viitorului nu înlătură „acum"-ul, însă îl privează de posibilitatea de a trece de la stadiul de „încă nu" la cel de „deja", îi răpește caracterul tranzitoriu. Izolat și decuplat de ambele orizonturi, se blochează în încremenirea sa continuă, *dilatându-se* în acest blocaj. Privat de posibilitatea de a trece, nu-i rămâne decât să persiste – să rămână *încremenit*.

Prin dubla desprindere și separare de trecutul esențial și de viitor, prezentul este comprimat în el însuși, iar timpul aparte, specific acelui prezent –

adică „acum"-ul –, se dilată, așa-zicând, prin sine. Prin faptul că orizontul trecutului, ca și cel al viitorului îi rămân blocate, „acum"-ul nu mai are deloc posibilitatea de a se manifesta ca „mai devreme" sau „mai târziu". „Acum"-ul nu mai are altă posibilitate în afară de aceea de a fi „acum"-ul actual al „acum"-urilor. Prin această comprimare a „acum"-ului care îl reduce la „acum", are loc o dilatare a lui. „Acum"-ul însuși se dilată, însă nu pentru că mai multe „acum"-uri punctuale și izolate sunt îngrămădite unele peste altele, ci „acum"-ul [*das Jetzt*] se dilată prin aceea că devine și se manifestă ca actualitate [*das Jetzige*]. Nu există mai multe „acum"-uri, ci me-
[189] reu mai puține, doar unul singur chiar, dilatat, încremenit în această dilatare specifică. Încremenirea „acum"-ului și a duratei nu e doar pură rămânere în nemișcare, ca și când de acum înainte nu se va mai întâmpla nimic, ca și când acest „acum" dilatat s-ar găsi abandonat undeva, ci el se regăsește înăuntrul *Dasein*-ului nostru.

Acest timp încremenit de pe durata vizitei este timpul pe care ni l-am rezervat și pe care ni-l rezervăm tocmai prin aceea că suntem în întregime prezenți acolo. Timpul pe care ni-l luăm este, așa cum am spus, timpul *nostru*. Acest timp încremenit se constituie prin izolarea de trecutul nostru esențial și prin decuplarea de viitorul nostru, ceea ce înseamnă că întreg timpul *Dasein*-ului nostru e modificat într-un fel aparte. Întreg timpul nostru, sub această formă modificată, se concentrează în acest *acum încremenit* de pe durata serii. Timpul încremenit suntem *noi înșine*, însă e vorba de un *sine al nostru* care rămâne *ca un rest* în urma separării de propria sa *proveniență* și de propriu său *viitor*. Acest „acum" încremenit ne poate spune, tocmai prin încremenirea sa, că noi suntem cei care l-am făcut să încremenească, dar că nu ne eliberează totuși, ci ne impune dependența de el. „Acum"-ul încremenit, „durata" serii în care se desfășoară vizita ne poate releva tocmai această ținere în loc, această dependență de timpul nostru ca atare. Această *neeliberare* de timpul nostru, care ne cotropește prin intermediul „acum"-ului încremenit, echivalează cu *a fi ținut în loc de timpul încremenit* și este, așadar, momentul structural pe care-l căutam, aparținând faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare. Nu numai că timpul încremenit nu ne eliberează, dar chiar ne convoacă stringent, ne pune la dispoziția sa. Atunci când, fiind de față acolo, ne lăsăm în voia acestui fapt de a fi, luând parte la ceea ce se întâmplă și rămânând țintuiți de către „acum"-ul încremenit (care este propriul nostru sine, chiar dacă un sine gol, la care am renunțat), atunci ne plictisim.

§ 26. *Unitatea structurală a celor două momente structurale ale faptului de a te plictisi, întemeiată în prezentificarea ce face ca timpul pe care ni l-am luat să încremenească. Plictiseala își are originea în temporalitatea care se temporalizează pe sine a Dasein-ului*

Acest „acum" încremenit care ne constrânge (și ne convoacă) în acest fel constituie plictisitorul. Am spus însă mai devreme că ceea ce ne plictisește în cuprinsul acestei plictiseli este un „nu știu ce" – necunoscutul nedeterminat. Este oare acest timp încremenit unul nedeterminat și necunoscut? Desigur. Căci, de regulă, noi nu cunoaștem timpul decât ca pe ceva ce trece sau curge. El este aproape prototipul trecerii, a ceea ce nu rămâne pe loc. Timpul ne este cunoscut în curgerea sa; și nu doar că ne este cunoscut, ci este și întotdeauna determinat sau determinabil pentru noi, fie cu ajutorul ceasului, fie prin raportarea la un eveniment ori altul: acum, când mașina trece pe lângă noi sau acum, când vă vorbesc. *„Acum"-ul încremenit* din situația discutată este ceva *necunoscut*, fiind în același timp *nedeterminat*, iar asta într-un sens foarte precis: nu vrem cu nici un chip să-l determinăm. Fiind de față la…, nu dăm nici o importanță diferitelor „acum"-uri de pe durata serii. Acest „acum" încremenit, nedeterminat și necunoscut ne poate apăsa prin aceea că ne convoacă și ne *țintuiește* în același timp în care alunecăm și ne îndepărtăm de noi înșine, chiar dacă numai în așa fel încât încremenirea sa devine, așa-zicând, mai încremenită, mai permanentă. [190]

În ceea ce privește cel dintâi moment structural, *faptul de a fi lăsat pradă golului*, am văzut că acesta constă în formarea de la sine a unui *gol*; acest gol care se formează de la sine reprezintă *ceea ce ne plictisește*. Prin urmare, el trebuie să fie identic cu acest necunoscut nedeterminat, cu *acum-ul încremenit* pe care l-am descoperit mai devreme. Timpul pe care ni l-am rezervat pentru acea seară poate lua forma acestui „acum" încremenit, *lăsându-ne pradă golului* și *țintuindu-ne* în același timp prin nedeterminarea și nefamiliaritatea sa ce se formează de la sine, adică datorită golului ce se formează de la sine.

Am reușit să dăm astfel expresie înțelegerii unui lucru hotărâtor pe care l-am căutat până acum, și anume *unității celor două momente structurale* ale plictiselii, „a fi lăsat pradă golului" și „a fi ținut în loc". Ele nu sunt două elemente puse laolaltă în mod întâmplător, ci faptul că ne-am abandonat acestei sporovăieli specifice reprezintă o prezentificare a ceea ce se întâmplă [191]

acolo. Fiind în întregime prezent, noi facem timpul să încremenească. Timpul care ajuns la încremenire formează un gol ce irumpe tocmai pe fundalul a tot ceea ce se întâmplă acolo. Acest gol care se formează de la sine este însă, în același timp, cel care ne țintuiește și ne ține legați de el înșuși, ținându-ne în loc în acest chip, ca propriul nostru sine pe care l-am lăsat în așteptare, din care am alunecat și de care ne-am îndepărtat.

Unitatea structurală a celor două momente structurale se întemeiază în prezentificarea ce face ca timpul pe care ni l-am rezervat să încremenească. Adevărata esență a plictiselii, în sensul de structură unitară a celor două momente, trebuie așadar căutată în timp. Desigur, nu numai în timpul luat ca atare sau în genere, nu numai în timpul așa cum ne este cunoscut nouă, ci în felul în care ne raportăm la timpul cunoscut, în felul în care timpul locuiește în *Dasein*-ul nostru, în temporalitatea sa specifică. *Plictiseala își are originea în temporalitatea D a s e i n-ului.* Anticipând, putem spune prin urmare că plictiseala ia naștere din modul cu totul specific în care propria noastră temporalitate *se temporalizează.* Acest lucru stă în concordanță cu teza pe care am formulat-o mai devreme, potrivit căreia plictiseala este posibilă numai pentru că fiecare lucru și, în chip mai fundamental, fiecare *Dasein* ca atare își are timpul său.

§ 27. *Caracterizare finală a faptului de a te plictisi într-o anumită împrejurare: caracterul propriu al modului de a-ți omorî timpul specific acestuia, văzut ca ivire a plictisitorului din D a s e i n-ul însuși*

[192] Este însă important să nu ne îndepărtăm de drumul nostru, să scoatem la lumină temporalitatea *Dasein*-ului și, odată cu aceasta, *Dasein*-ul însuși, printr-o *explicitare din ce în ce mai detaliată a plictiselii.*

Interpretarea de față a fost făcută cu putință printr-o delimitare comparativă a celor două forme de plictiseală – „a fi plictisit de ceva" și „a te plictisi într-o anumită împrejurare". Despre cea din urmă am spus că este cea mai *profundă.* Am descoperit, în cazul ei, și o formă modificată a celor două momente structurale ale sale: a fi lăsat pradă golului și, respectiv, a fi ținut în loc.

Pe temeiul acestei explicitări a plictisului resimțit într-o anumită împrejurare, suntem în măsură să înțelegem acum pentru prima oară carac-

terul propriu al modului de a-ți omorî timpul, specific acestei forme de plictiseală. Am spus că modul de a-ți omorî timpul ce caracterizează plictisul resimțit într-o anumită împrejurare nu are caracterul sacadat și agitat, prezent în cadrul primei forme de plictiseală, ci coincide cu participarea noastră la acea vizită și tot ceea ce presupune ea, fiind, prin urmare, inaparent într-un mod cu totul aparte. Omorârea timpului este îndreptată, ca atare, împotriva plictiselii. Această plictiseală se răspândește însă pornind de la ceea ce a fost identificat mai devreme drept plictisitor: „acum"-ul încremenit care ne constrânge și ne dă frâu liber în același timp. Acest „acum" încremenit încremenește pe durata vizitei, el constituie însăși această durată. Plictisitorul ca atare este răspândit, prin urmare, în această stranie incomprehensibilitate a sa pe întreaga durată a vizitei. Modalitatea de a-ți omorî timpul trebuie să corespundă acestui lucru. Omorându-ne timpul, îl facem într-adevăr să treacă, facem „acum"-ul încremenit să treacă. Îl punem în mișcare, însă nu punem în mișcare „acum"-ul care trenează, pentru a-l face să treacă mai repede, ci „acum"-ul încremenit, facem să treacă acest timp încremenit, *durata* în care ne cufundăm pe parcursul serii amintite. Omorârea timpului alungă plictiseala. Și deoarece plictisitorul constituie această durată, întreaga vizită trebuie să se configu- [193]
reze ca omorâre a timpului. Însă, tocmai pentru că plictisitorul este răspândit, în acest caz, în întreaga situație, el devine cu mult mai apăsător, în ciuda caracterului său incomprehensibil. El ne apasă chiar atunci când și chiar în timp ce încercăm să îl ținem la distanță prin acest mod inaparent de a ne omorî timpul.

Dacă rezumăm astfel descrierea celei de-a doua forme a plictiselii, observăm că în primul caz ceea ce este plictisitor vine, așa-zicând, din afară, suntem plictisiți de ceva; o *anumită* situație, cu circumstanțele *sale ne transpune* într-o stare de plictiseală. În cel de-al doilea caz însă, ceea ce este plictisitor nu vine din afară, ci *se ivește din D a s e i n-ul însuși*. Aceasta revine la a spune că tocmai pentru că plictiseala este răspândită, în această manieră furtivă, în întreaga situație, tocmai de aceea ea nu poate fi dependentă de această situație ca atare. Cea de-a doua formă a plictiselii este mai desprinsă de situație decât cea dintâi. Ceea ce ne înconjoară, în cea de-a doua situație – ființarea care ne ține captivi –, chiar dacă ne luăm libertatea de a-i ieși în întâmpinare, intrând cu totul în joc, este numai un epifenomen al plictiselii, numai ocazia de care se folosește pentru a ieși la suprafață. Plictiseala este, în acest caz, un fapt de a te plictisi – desigur,

într-o anumită situație. În cadrul acestei a doua forme a plictiselii suntem îndreptați *într-o mai mare măsură asupra noastră înșine*, fiind cumva atrași înapoi de greutatea *Dasein*-ului propriu, chiar dacă – sau tocmai de aceea – în acest fel facem ca propriul nostru sine să rămână în obscuritate. Și în cadrul primei forme a plictiselii suntem, într-adevăr, presați cumva să ne îndreptăm asupra noastră înșine – căci altfel n-am putea vorbi defel despre plictiseală ca dispoziție afectivă – însă, în același timp, acest tip de plictis nu reprezintă decât o agitație nestăpânită îndreptată înspre exterior.

§ 28. *Caracterul mai profund al celei de-a doua forme de plictiseală față de cea dintâi*

[194] Prin cele spuse mai devreme am indicat deja în ce sens trebuie să privim cea de-a doua formă a plictiselii ca fiind mai profundă decât prima. Ne interesează însă această sporire în profunzime a celei de-a doua forme de plictiseală pentru ca, urmând *direcția* în care ea devine mai profundă, să obținem o indicație preliminară și o prefigurare a *profunzimii originare a esenței depline a plictiselii*. Pentru a clarifica această direcție este însă necesar să definim în chip explicit, într-o manieră succintă, *sporirea în profunzime* pe care o cunoaște cea *de-a doua formă a plictiselii*, prin comparație cu prima.

În cadrul delimitării preliminare prin contrast a celor două forme de plictiseală am indicat, în repetate rânduri, o deosebire vizibilă chiar de la prima vedere, și anume *deosebirea privitoare la modul de raportare la timp* specific celor două forme de plictiseală. În cel de-al doilea caz ne rezervăm timp. Întreaga situație este determinată de acest lucru. Pe de altă parte însă, în primul caz suntem apăsați de timpul care trenează – cu alte cuvinte, în această situație tocmai că nu avem timp, nu vrem să pierdem timpul inutil. De aici rezultă, în primă instanță, faptul că cea dintâi situație este cea care are un caracter mai serios. Nu vrem să pierdem timpul, adică nu vrem să pierdem nimic din timpul nostru. Situația plictisitoare este provocată și de faptul că suntem preocupați și îngrijorați în privința timpului nostru și, astfel, în privința noastră înșine. În cadrul celei de-a doua forme de plictis însă, sfârșim prin a irosi timpul și ne lăsăm propriul sine în așteptare. Cea dintâi situație este, prin urmare, mai elevată și are un caracter mai serios, prin comparație cu cea de-a doua, care are un caracter mai frivol și mai ludic.

Situației mai elevate trebuie să-i corespundă, așadar, o plictiseală mai profundă, căci numai ceva elevat poate fi profund. Prin urmare, nu este cu putință să considerăm fără să stăm pe gânduri cea de-a doua formă a plictiselii ca fiind mai profundă decât prima – mai ales că deosebirea discutată aici privește raportul celor două forme de plictiseală cu timpul, iar timpul însuși constituie, într-un fel sau altul, esența ascunsă a plictiselii.

În fața acestei dificultăți, care devine prin sine presantă, trebuie totuși să [195] reținem, în primul rând, faptul că deosebirea dintre cele două forme de plictiseală, evidențiată mai devreme – și care se referă la ancorarea esențială a celei de-a doua forme de plictiseală în *Dasein*-ul ca atare –, este intrinsecă plictiselii și structurii sale. Față de această deosebire, care ține de lucrul însuși, posibilitatea ca situația primei forme de plictiseală să fie mai elevată decât prima nu poate avea relevanță. Sigur că în ambele cazuri tipul de situație nu este irelevant pentru caracterul plictiselii. Nu putem evita, prin urmare, o întrebare explicită: „cum stau lucrurile în privința celor două situații și a raportului lor cu timpul?" Și nu putem evita nici luarea unei decizii în această privință. Indică oare faptul de a nu avea timp și refuzul de a-ți face timp, specifice primei forme de plictiseală, o situație mai serioasă și mai elevată decât cea de-a doua, caracterizată prin faptul de a avea timp și prin irosirea timpului? Întrebarea privește, de fapt, prima formă de plictiseală: De ce nu avem timp? Ce înseamnă că nu vrem să pierdem timp? Înseamnă că avem nevoie de el și vrem să-l folosim. În ce scop? În scopul activităților noastre cotidiene, ale căror supuși am devenit deja de mult. Nu avem timp deoarece suntem antrenați în tot ceea ce se întâmplă în jurul nostru, fără să ne putem opri. În cele din urmă, acest *fapt de a nu avea timp* echivalează cu o *pierdere a sinelui de un grad mai înalt* decât atunci când ne rezervăm timp pentru a-l irosi. Poate că acest fapt de a avea timp este caracterizat de un echilibru și, astfel, de o siguranță sporită a *Dasein*-ului stăpân pe sine, *intuind*, cel puțin, că ceea ce este esențial existenței sale nu poate fi obținut cu forța prin intermediul nici unei activități, oricât de mult ne-am agita, ceea ce nu exclude, desigur, ci chiar condiționează poate faptul că ne plictisim tocmai în această situație pentru care ne-am rezervat timp. Faptul de a avea sau de a nu avea timp este în mod esențial ambiguu. Faptul de a nu avea timp, care pare să reprezinte o situație cât se poate de serioasă, reprezintă poate chipul cel mai deplin în care ne pierdem în banalitatea existenței.

Se vădește astfel că delimitarea prin contrast a celor două forme de [196] plictiseală nu este deloc atât de facilă pe cât ne-am fi așteptat, și că în cadrul

ei se deschid perspective întrepătrunse într-un mod straniu, a căror cercetare nu își poate avea locul aici. Pentru noi este importantă doar constatarea că este imposibil ca faptul de a nu avea timp să implice automat o existență [*Dasein*] mai serioasă și mai profundă, așa cum faptul de a-ți rezerva timp nu implică, automat, o existență [*Dasein*] mai frivolă sau mai superficială. Prin urmare, nu ne rămâne altceva de făcut decât să scoatem în evidență sporirea în profunzime a plictiselii pornind de la constituția specifică a plictiselii înseși.

Vom încerca să fixăm acum în chip provizoriu aspectele *deosebirii de adâncime* dintre cele două forme ale plictiselii, alcătuind o listă cu câteva puncte distincte. Caracterul provizoriu al acestei liste se datorează faptului că nu suntem încă deloc siguri dacă în urma considerațiilor de mai devreme am reușit să scoatem la lumină întreaga esență a plictiselii.

În urma investigației de până acum au rezultat șapte puncte distincte care privesc caracterizarea comparativă a diferenței de profunzime dintre cele două tipuri de plictiseală. Trecerea în revistă a acestor puncte ne va oferi, în același timp, o perspectivă de ansamblu asupra interpretării noastre de până acum. (În cele ce urmează, în expunerea celor șapte puncte în cauză, ne vom referi la cele două forme ale plictiselii – a fi plictisit de ceva anume și a te plictisi într-o anumită împrejurare – prin expresiile „primul caz", respectiv „al doilea caz".)

1. În ceea ce privește momentul structural definit ca *fapt de a fi lăsat pradă golului*:

În primul caz, aveam de-a face numai cu absența plenitudinii în cadrul unui gol prezent; în al doilea caz, cu formarea de la sine a unui gol, care se produce abia acum.

2. În ceea ce privește momentul structural definit ca *fapt de a fi ținut în loc*:

În primul caz este vorba despre a fi reținut de trenarea unui timp de care ai nevoie într-un fel sau altul; în cel de-al doilea caz, despre a fi ținut prizonier și fixat în loc de către timpul încremenit, ca sine lăsat în urmă.

3. În legătură cu modul de raportare al plictiselii la respectiva situație:

În primul caz avem de-a face cu dependența și fixarea sa în situația specifică, delimitată de circumstanțe exterioare, iar în cel de-al doilea caz cu independența față de evenimentele specifice care fac parte din acea situație.

Această deosebire generală, descrisă la punctul trei, va fi explicată mai detaliat la următoarele două puncte.

4. În primul caz, cel care se plictisește se află în căutarea unei anumite ocupații, indiferent care ar fi obiectul ei, pentru a-și omorî timpul, iar acest lucru îi este lui însuși evident. În cel de-al doilea caz, omorârea timpului este o activitate care se desfășoară într-un mod inaparent, fără știința celui care se plictisește, și care cuprinde întregul nostru comportament din acea seară.

5. Primul caz este caracterizat de o *neliniște* agitată ce caracterizează faptul de a-ți omorî timpul, opunând plictiselii o rezistență ușor confuză, care are drept rezultat o *frământare dezorientată în cadrul* plictiselii înseși. (Căci tocmai neliniștea ce caracterizează faptul de a-ți omorî timpul face cumva plictiseala însăși să fie mai apăsătoare și mai neliniștitoare.) În cel de-al doilea caz, faptul de a-ți omorî timpul reprezintă mai curând doar o *eschivare din fața* plictiselii, plictiseala însăși echivalând, mai curând, cu *a-ți lua libertatea de a te plictisi*.

6. Deosebirea privitoare la amploarea celor două tipuri de plictiseală:

În primul caz avem de-a face cu un fapt de a fi blocat între diferite lucruri plictisitoare și, prin urmare, strâns legat de ele, iar în cel de-al doilea cu o răspândire neîngrădită a plictiselii *de la un capăt la altul* al situației.

Și, în fine, trecând în revistă cele șase puncte enumerate până acum și rezumându-le încă o dată:

7. În primul caz este vorba de un fel de survenire și de o apariție a plictiselii din exterior, dinspre o anumită împrejurime, în timp ce în cel de-al doilea caz avem de-a face cu ivirea plictiselii *în* și *dinăuntrul Dasein*-ului, cu ocazia unei anumite împrejurări.

Prin urmare, dacă în primul caz avem de-a face cu un neastâmpăr îndreptat înspre exterior [*Herauszappeln*], ce corespunde caracterului arbitrar al plictiselii, în cel de-al doilea caz suntem atrași în interior de greutatea proprie a plictiselii.

În urma acestui rezumat, cele două *denumiri* pe care le-am dat celor două [198]
forme de plictiseală – a fi plictisit de ceva și a te plictisi într-o anumită împrejurare – au căpătat claritate, dovedindu-se deopotrivă adecvate și justificate.

Ar fi însă greșit să privim ceea ce am rezumat de-a lungul celor șapte puncte doar ca un rezultat, în loc de a ne dovedi nouă înșine în chip convingător toate aceste afirmații, urmând diferitele căi întretăiate pe care investigația noastră de până acum le-a scos în mod voit la lumină. Căci – pentru a mai face și această precizare în cazul în care faptul a trecut neobservat – aici nu este vorba despre a pleca acasă cu o definiție a plictiselii, ci despre a învăța și a înțelege cum să vă mișcați în străfundurile *Dasein*-ului.

CAPITOLUL IV

A treia formă a plictiselii: plictiseala profundă ca „a-i fi cuiva urât, fiind cuprins de plictis"

§ 29. *Premise pentru a pătrunde în esența plictiselii și a timpului: chestionarea modului de a concepe omul drept conștiință și deschiderea de la sine a esenței plictiselii în profunzimea sa*

[199] Vom încerca acum, după această întrerupere, să schițăm pe scurt contextul mai larg al demersului nostru. Am încercat să ne croim un drum către o filozofare aparte, care este preocupată de ceea ce este esențial, adică de întrebările ineluctabile ale epocii noastre. Am determinat filozofarea ca interogare atotcuprinzătoare ce se naște dintr-o stare de copleșire a *Dasein*-ului. O astfel de stare de copleșire nu este însă posibilă decât pornind de la și înăuntrul unei dispoziții afective fundamentale a *Dasein*-ului. Această dispoziție afectivă fundamentală nu poate fi una întâmplătoare, ci trebuie să fie una capabilă să determine afectiv *Dasein*-ul nostru în temeiul esenței sale. Ea nu poate fi constatată ca ceva simplu-prezent, ceva pe care îl putem invoca, de care ne putem sprijini ca de ceva solid, ci trebuie deșteptată, în sensul de a fi lăsată să se deștepte în noi. Această dispoziție afectivă fundamentală ne determină afectiv numai atunci când nu ne împotrivim ei, ci îi dăm spațiul necesar și libertatea să se manifeste. Însă această libertate de a se manifesta nu i-o oferim decât atunci când o așteptăm într-o manieră adecvată, lăsând cumva această dispoziție afectivă să vină peste noi, cât mai aproape, exact așa cum orice așteptare autentică – cum ar fi cea din cadrul unui raport al nostru cu celălalt – nu este un raport cu ceva îndepărtat, ci o posibilitate în virtutea căreia cineva poate fi mai aproape de celălalt, de cel care îl așteaptă, decât dacă s-ar afla nemijlocit
[200] în prezența sa. Acesta este sensul în care o dispoziție afectivă fundamentală

a *Dasein*-ului nostru trebuie așteptată, pentru ca ea să se apropie de noi. Așa se face că nu putem ajunge să întâlnim o astfel de dispoziție afectivă fundamentală decât printr-o întrebare, printr-o atitudine interogativă. Tocmai de aceea ne-am întrebat dacă nu cumva omul și-a devenit astăzi lui însuși plictisitor și dacă dispoziția afectivă fundamentală a *Dasein*-ului din timpul nostru nu este cumva *o plictiseală profundă*. Pentru ca această întrebare să ne rămână clară și pentru a putea aștepta, prin ea, dispoziția afectivă fundamentală, care nu trebuie în nici un caz creată mai întâi, trebuie să găsim orizontul potrivit al acestei așteptări, al acestei deschideri a noastre sau, cu alte cuvinte, esența plictiselii trebuie să ne apară într-o lumină clară.

În acest scop am încercat să ne familiarizăm cu esența plictiselii prin explicitarea celor două forme ale sale, forme în cazul cărora am constatat o tendință a plictiselii de a deveni tot mai profundă. În cele din urmă, am scos în evidență deosebirile dintre aceste două forme de plictiseală, ale căror aspecte au fost enumerate în șapte puncte distincte. La primele două puncte am caracterizat cele două momente structurale ale plictiselii: „a fi lăsat pradă golului" și „a fi ținut în loc". Într-un al treilea pas am determinat modul de raportare al plictiselii la situația respectivă. La punctele patru și cinci am caracterizat modul de a-ți pierde timpul specific celor două forme de plictiseală în parte și raportul lui cu plictiseala ca atare. La cel de-al șaselea punct am încercat să fixăm diferența de amplitudine dintre două forme de plictiseală. În cele din urmă, am determinat originea și apropierea specifică fiecărei forme de plictiseală prin raport cu temeiul *Dasein*-ului. În acest ultim, hotărâtor și atotcuprinzător pas s-a vădit că *prima* formă a plictiselii – a fi plictisit de ceva – provine, așa-zicând, din exterior, îndreptându-se asupra noastră, în vreme ce a *doua* formă a plictiselii indică faptul că ea se ivește din *Dasein*-ul însuși.

Prin punerea în evidență a diferenței de profunzime dintre cele două forme de plictiseală am scos la lumină și *direcția în care una dintre cele două forme devine mai profundă*, însă doar atât. Profunzimea esenței plictiselii înseși a rămas absolut neatinsă.

Oare trebuie să ne oprim la această simplă *indicație preliminară* referi- [201]
toare la profunzimea esenței plictiselii? Cu alte cuvinte, putem trage de aici în mod indirect o concluzie în privința acestei profunzimi, sau putem deduce cum ar putea să arate *profunzimea ascunsă* a plictiselii? Avem, în mod evident, anumite modalități de a face acest lucru. Căci vedem că plictiseala

este cu atât mai adânc înrădăcinată în timp – în timpul care suntem noi înșine – cu cât este mai profundă. Ca atare, trebuie să putem reconstitui, așa-zicând, plictiseala profundă plecând de la sesizarea esenței profunde a timpului. Aceasta este o sarcină clară și stă în puterea noastră să o ducem la împlinire, cu condiția să înțelegem în profunzime esența timpului. Însă tocmai despre aceasta nu știm nimic. Ceea ce ne-am propus este tocmai opusul, așa cum am subliniat în repetate rânduri: vrem *să pătrundem până la esența timpului pornind de la explicitarea esenței plictiselii*. Și nu ne-am propus acest lucru numai dintr-un soi de încăpățânare a noastră, ci pentru că *esența timpului nu poate fi defel adusă la lumină pe nici o altă cale*. Cu alte cuvinte, esența timpului nu poate fi adusă la lumină printr-o simplă speculație despre timp și prin configurarea unui alt concept de timp. Asta nu înseamnă, desigur, că explicitarea plictiselii ar fi *sigurul* drum către înțelegerea temporalității originare. Însă acest *drum* este așa cum ar trebui să fie, adică *un* drum care nu tratează timpul ca pe un dat al conștiinței ori ca pe o formă subiectivă, ci unul pe care, încă *înainte* de a-l alege, de a face primul pas, trebuie să chestionăm însăși *esența* conștiinței și cea a subiectivității, pentru a da la o parte principalul obstacol care blochează calea către înțelegerea timpului originar. De aceea trebuie să ținem seama că perspectiva potrivit căreia omul este conceput drept conștiință sau subiect, persoană sau ființă rațională – la fel și toate aceste *concepte* de conștiință, subiect, eu sau persoană – trebuie puse sub semnul întrebării. Însă ceea ce trebuie interogat nu este doar *accesul* la conștiință, luat în sens cartezian ca metodă de înțelegere a conștiinței, ci *determinarea* în genere a omului drept conștiință,
[202] drept ansamblu de trăiri și altele asemenea – toate acestea trebuie chestionate, dacă vrem să eliberăm drumul pentru a putea pătrunde până la esența plictiselii și, în același timp, până la esența timpului.

Dacă alegem drept reper al drumului nostru fenomenul plictiselii, atunci acest drum e unul care ne duce până în profunzimea plictiselii înseși. Nu ne ajută cu nimic să aproximăm în chip indirect, prin intermediul unor inferențe, această profunzime. Însă putem oare smulge din ascundere această *profunzime inaccesibilă* a plictiselii? Dacă așa ceva este posibil, atunci nu poate fi posibil decât dacă această *profunzime a esenței plictiselii ni se deschide ea însăși*. Iar acest fapt este iarăși cu putință numai dacă plictiseala profundă *ne plictisește ca atare*, numai dacă această profunzime a plictiselii ne determină afectiv de la un capăt la altul și ne aduce astfel în postura de a o măsura pe ea însăși, în profunzimea sa.

§ 30. *Faptul de a nu mai permite nici un mod de a-ți omorî timpul, ca înțelegere a caracterului dominator al plictiselii profunde. Constrângerea de a asculta ceea ce plictiseala profundă ne dă de înțeles*

Cunoaștem oare această plictiseală profundă? Poate că da. Știm totuși, din cele spuse mai devreme, că plictiseala, cu cât devine mai profundă, cu atât este mai tăcută, mai puțin manifestă, mai liniștită, mai inaparentă și mai amplă. Poate că pentru această plictiseală profundă nu există nici un mod de a-ți omorî timpul. Poate că lipsa unui mod de a-ți omorî timpul este una dintre caracteristicile sale distinctive.

Formele de plictiseală pe care le-am discutat până acum au fost caracterizate chiar prin intermediul numelor pe care le-au primit. Am vorbit despre a fi plictisit de ceva și despre a te plictisi într-o anumită împrejurare. Și plictiseala profundă? Cum ar trebui s-o numim? Vom încerca acum să-i dăm un nume: plictiseala profundă ne plictisește atunci când spunem sau, mai corect, atunci când știm în sinea noastră că *ne este urât și ne plictisim*.

Cuiva îi este urât, fiind cuprins de plictis. Ce „îi este" [*es*] astfel? În același [203]
fel spunem „fulgeră" [*es blitzt*], „tună" [*es donnert*], „plouă" [*es regnet*], fără să numim un subiect al acestor acțiuni. Acest „ceva" [*Es*] este numele pentru ceea ce este nedeterminat și necunoscut. Însă aceste nume ne sunt cunoscute și știm că ele aparțin formei mai profunde a plictiselii: *ceea ce este plictisitor*. Ceva [*Es*] – propriul sine lăsat să aștepte, acel sine care suntem fiecare dintre noi, fiecare cu istoria sa particulară, cu statutul și vârsta sa, cu acest nume, cu această ocupație și cu acest destin, propriul nostru eu drag, despre care spunem: *eu mă* plictisesc, tu te plictisești, noi ne plictisim. Dar acum nu mai vorbim despre a *te* plictisi într-o anumită împrejurare, ci spunem: cuiva îi este urât, se plictisește. Acest „ceva" [*es*] i se întâmplă cuiva – nu mie ca mie, nu ție ca ție, nu nouă ca nouă, ci *cuiva*. Numele, statutul, ocupația, rolul, vârsta, destinul, orice este al meu sau al tău, totul dispare. Mai bine spus, tocmai acest „a-i fi cuiva urât, fiind cuprins de plictis" face ca toate aceste lucruri să dispară. Ce rămâne? Un eu universal, un eu în genere? În nici un caz. Căci acest „a-i fi cuiva urât, fiind cuprins de plictis", această plictiseală nu presupune nici o *abstractizare* sau universalizare prin care să ajungem la un concept universal, cum ar fi „eul în genere", ci e vorba de „ceva" ce *plictisește* [*es langweilt*]. Acesta este lucrul hotărâtor, și anume că astfel devenim un nimeni nediferențiat. Întrebarea este: ce se întâmplă aici, ce se întâmplă atunci când „ne este urât și suntem cuprinși de plictis"?

Dacă vom căuta un exemplu, potrivit manierei în care am procedat până acum, vom constata că nu putem găsi nici unul. Nu pentru că această plictiseală nu se manifestă, ci pentru că, atunci când survine, ea nu este deloc legată de o anumită situație sau de o anumită ocazie etc., așa cum se întâmpla în cazul primelor două forme de plictiseală. A-i fi cuiva urât sau a fi cuprins de plictis este ceva ce se poate întâmpla din senin și exact atunci când chiar nu ne așteptam; pot exista, desigur, situații în care această dispoziție afectivă fundamentală irupe pur și simplu, situații care diferă în mod radical în funcție de experiența personală, de ocazia în care ne găsim sau de destinul fiecăruia. Iată însă o ocazie posibilă – în care această formă de plictiseală nu se manifestă în nici un caz cu necesitate –
[204] pe care ați întâlnit-o poate chiar fără să fi realizat, în mod explicit, apariția acestei plictiseli și fără să fi fost iritați de ea: „ne este urât și ne cuprinde plictisul" atunci când ne plimbăm pe străzile unui oraș mare, într-o după-amiază de duminică.

Dacă urmăm *principiul* nostru *metodologic*, este evident că această plictiseală profundă trebuie să se temporalizeze, la rândul său, pornind de *omorârea timpului*, ca ceva căruia i ne putem împotrivi. Însă chiar și în cazul formei mai profunde de plictiseală, al plictisului într-o anumită împrejurare, am descoperit că există un raport între omorârea timpului și plictiseală, prin care aceasta dintâi este limitată la o eschivare, iar împotrivirea față de plictiseală cedează. Prin urmare, în cel de-al doilea caz ne eschivăm în fața plictiselii. În acest caz însă, când vorbim despre „a-i fi cuiva urât și a fi cuprins de plictis", nici nu se mai ajunge măcar la această eschivă în fața plictiselii. Omorârea timpului *lipsește* cu totul în cazul acestei forme de plictiseală. În ce fel lipsește însă? Care este semnificația acestei absențe? Este oare vorba aici de faptul că omorârea timpului pur și simplu nu își face apariția aici, ca și când am fi uitat de ea? Că nu ne gândim să facem apel la ea pentru a ne împotrivi plictiselii care începe să se manifeste? Nicidecum. Dacă nici un mod de a-ți omorî timpul nu se manifestă în cazul acestei forme de plictiseală, faptul trebuie să țină de caracterul *acestei* plictiseli. Absența activității pe care am caracterizat-o drept „a-ți omorî timpul" trebuie să fie determinată, în parte, pornind de la plictiseala însăși. Și chiar dacă această activitate lipsește, ne gândim totuși în mod evident la ea, înțelegând însă, în același timp, că orice mod de a-ți omorî timpul este neputincios în fața acestei plictiseli, în fața acestui fapt de „a îi fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis". Acest lucru poate fi

înțeles dacă pornim de la plictiseala însăși. Expresia „cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis" ne dă de înțeles că plictiseala în cauză are să ne spună ceva, însă nu ceva arbitrar, ceva la întâmplare. Această dispoziție afectivă pe care am exprimat-o prin expresia „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" a *transformat* deja *Dasein*-ul în așa măsură încât, în urma acestei transformări, înțelegem deja că nu ar fi doar inutil să încercăm să ne împotrivim acestei dispoziții afective, opunându-i o formă sau alta de a ne omorî timpul, ci ar fi aproape o formă de aroganță să refuzăm să as- [205]
cultăm ce vrea să ne spună această dispoziție afectivă. Omorârea timpului specifică acestei plictiseli nu lipsește pur și simplu, ci *nu mai este defel îngăduită de noi*, ca ceva ce se poate opune plictiselii care ne dispune deja afectiv. Faptul că omorârea timpului în genere nu mai este îngăduită este cerut chiar de această formă anume de plictiseală. Se vădește astfel și aici, ba chiar mai ales aici, modul în care faptul de a-ți omorî timpul *răspunde* plictiselii, adică se vădește caracterul plictiselii înseși. A nu mai îngădui apariția nici unui mod de a-ți omorî timpul înseamnă a lăsa plictiseala să se manifeste în caracterul ei dominator. Asta presupune deja o înțelegere a plictiselii sub aspectul acestui *caracter dominator* al său. Această înțelegere a plictiselii nu mai este însă una exterioară ei, ca și când – înainte de a renunța la orice mod de a ne omorî timpul – am supune-o unei observații psihologice, ci „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" – acest „a-i fi cuiva într-un anumit fel" – se *caracterizează* în el însuși prin aceea că *face manifest felul în care stau lucrurile cu noi*. Această dispoziție afectivă ne oferă nouă înșine posibilitatea unei *înțelegeri excepționale*. A determina afectiv și a fi dispus afectiv au, prin ele însele, caracterul de a face ceva manifest, deși esența dispoziției afective nu se reduce la asta. De cele mai multe ori nu suntem capabili să dăm ascultare acestei plictiseli, pentru că o recunoaștem, ce-i drept, ca plictiseală, însă o identificăm cel mai adesea, într-o formă sau alta, cu acea plictiseală obișnuită și superficială. Mai precis, într-o astfel de dispoziție afectivă, felul de a fi al cuiva este definit prin aceea că el știe că în și printr-o astfel de dispoziție afectivă îi este „spus" ceva.

Dacă în cel dintâi caz încercăm să acoperim plictiseala omorându-ne timpul, pentru *a nu trebui să-i dăm ascultare*, dacă cel de-al doilea caz se distinge printr-un *refuz de a asculta*, în cazul acesta din urmă avem de-a face cu un *fapt de a fi constrâns la ascultare*, a fi constrâns în sensul acelei constrângeri pe care tot ceea ce este autentic o poartă în propria sa existență

[*Dasein*] și care, prin urmare, se află în raport cu cea mai *profundă formă de libertate*. Acest „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" ne-a
[206] adus deja într-o sferă a puterii asupra căreia persoana individuală, subiectul individual din spațiul public nu mai are nici o înrâurire.

§ 31. *Interpretarea concretă a plictiselii profunde pe firul conducător al celor două momente structurale ale plictiselii: a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc*

Așadar, chiar și aici unde, la prima vedere, omorârea timpului lipsește în fapt cu desăvârșire, este totuși posibil să aruncăm o privire asupra esenței acestei forme de plictiseală, pornind de la acest fapt. Însă această afirmație nu trebuie privită acum decât ca pregătire pentru interpretarea concretă a celei de-a treia forme de plictiseală, pe firul conducător al celor două momente structurale – *a fi lăsat pradă golului* și *a fi ținut în loc* – și unității lor. Știm acum, din explicitarea primelor două forme, că aceste momente structurale se transformă după caz, nefiind nici etaloane rigide, nici ceva precum o schemă fixă, aflată la baza oricărei forme de plictiseală, ci doar indicații de care ne putem folosi pentru a surprinde de fiecare dată esența proprie a plictiselii. Prin urmare există și aici, în acest caz, riscul ca forma celor două momente structurale să suporte, din nou, o transformare.

a) A fi lăsat pradă golului sau despre a fi livrat ființării ce ți se refuză în întregul ei

În cazul acestui fapt de „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" nu căutăm să umplem un anumit gol, apărut datorită unor circumstanțe determinate, folosindu-ne de o anumită ființare care ne este la îndemână în aceste circumstanțe date. Nu ne străduim să umplem un anumit gol care ia naștere în anumite circumstanțe, așa cum se întâmplă, de exemplu, atunci când ajungem prea devreme la gară. În acest caz, golul nu reprezintă
[207] absența unei satisfacții [*Erfüllung*] anume. Însă nu este nici acel gol care se formează de la sine și care implică lăsarea în așteptare a propriului sine autentic, lăsarea sa deoparte, însoțită de abandonarea de sine, lăsare care

nu este propriu-zis altceva decât abandonarea propriului sine ființărilor care ne stau la dispoziție în acel moment. În cadrul acestui fapt de „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" nu este vorba despre o astfel de abandonare, despre a te lăsa în seama ființării determinate dintr-o anumită situație, însă, cu toate acestea, *golul* și *faptul de a fi lăsat pradă golului* se manifestă aici în chipul cel mai lămurit și direct. Însă *ce fel de gol* este acesta, dacă nu încercăm să-l umplem în chip explicit în vreun fel anume și dacă nici propriul nostru sine nu este lăsat deoparte atunci când suntem lăsați astfel pradă golului? Ce fel de gol este acesta, de vreme ce nici nu suntem plictisiți de vreo ființare anume și nici nu ne plictisim noi înșine, fiind această persoană particulară anume? Este un gol care apare tocmai atunci când noi – fiecare dintre noi în parte – nu vrem nimic de la ființările determinate dintr-o situație oarecare. Însă faptul că tocmai atunci nu vrem nimic de la aceste ființări se datorează deja plictiselii. Căci atunci când „ne este urât, simțindu-ne cuprinși de plictis" nu suntem doar *absolviți de individualitatea noastră cotidiană*, nu ne îndepărtăm și nici nu ne înstrăinăm doar de ea într-o anumită măsură, ci *ne desprindem*, în același timp, de situația respectivă și de *ființările specifice* care se află în acel moment în jurul nostru, *ridicându-ne* cumva *deasupra* lor. Întreaga situație și noi înșine, în calitate de subiecți individuali, ne devin indiferente în context; această formă de plictiseală se definește tocmai prin aceea că nu permite să se ajungă până în punctul în care aceste lucruri dobândesc o anumită semnificație pentru noi, ci face mai curând ca *totul să aibă o importanță la fel de mare sau ca totul să fie la fel de lipsit de importanță*. Însă despre ce vorbim când spunem „totul" și în ce măsură ne devine acesta la fel de important sau de lipsit de importanță? Plictiseala *ne duce înapoi, exact până în punctul* în care nu căutăm încă o ființare sau alta de care să ne preocupăm în această situație determinată; ne aduce înapoi, în punctul în care totul ne este la fel de indiferent.

Însă ar fi greșit să credem că ajungem în acest punct abia după ce trecem mai întâi în revistă toate lucrurile prezente, inclusiv pe noi înșine, și cântărim dacă toate acestea au vreo importanță pentru noi. Asta e cu totul imposibil. Este ceva imposibil în sine, lăsând pe de-a-ntregul la o parte faptul că demersul amintit nu poate fi dus *de facto* la îndeplinire. Această *indiferență a lucrurilor și a noastră față de ele* nu este rezultatul unei sume a evaluărilor făcute de noi, ci totul și fiecare lucru în parte ne devine, [208]
dintr-odată, indiferent; toate devin, dintr-odată, una. Această indiferență

nu se răspândește însă de la un lucru la altul asemenea unui foc, pentru a le mistui pe rând, ci totul este cuprins și învăluit dintr-odată de indiferență. Ființarea ne-a devenit indiferentă *în întregul ei* – așa cum spuneam mai devreme –, chiar și noi înșine, ca persoane determinate, ne-am devenit nouă înșine indiferenți. Acum nu mai suntem subiecte separate de această ființare, aflate la polul opus față de ea, ci ne găsim în mijlocul ființării, adică în mijlocul acestei indiferențe. Însă ființarea în întregul ei nu dispare, ci *ni se arată tocmai ca atare*, în *indiferența* sa. Prin urmare, *golul* se manifestă aici sub forma acestei *indiferențe* care cuprinde ființarea în întregul ei.

Înainte de a întreba cum trebuie să concepem mai precis acest gol și cum trebuie determinat, în mod corespunzător, faptul de a fi lăsat pradă golului, vom face un rezumat al analizei noastre de până acum asupra plictiselii profunde. Avem în vedere o nouă formă de plictiseală – *a treia* – care ar trebui să ne aducă mai aproape de profunzimea esenței sale, însă nu pe calea unei reconstrucții a plictiselii pornind de la timp – care ar trebui să fie, în principiu, posibilă –, ci în același fel ca în cazul primelor două forme de plictiseală. Din exterior ar putea părea că n-am făcut decât să alăturăm, în mod arbitrar, diferite forme ale plictiselii în genere. Și cu toate acestea am descoperit deja un anumit criteriu pentru ordonarea acestor forme, și anume sporirea lor în profunzime. Urmând cumva aceeași direcție, vom încerca acum să discutăm o a treia formă de plictiseală, fixată prin expresia: „cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis". Cuvintele „îi" și „cuiva" indică deja că aici nu avem de-a face cu un lucru plictisitor bine determinat, cât și că ceea ce este în discuție aici nu este un comportament al nostru anume, care ne este cunoscut din viața de zi cu zi. Acești termeni sunt însă expresia faptului că tocmai ceea ce ne individualizează, ceea ce ne este cunoscut în privința noastră înșine este înlăturat, dat la o parte chiar de plictiseala însăși. Asta nu înseamnă însă că
[209] atunci când suntem cuprinși de o atare plictiseală ne angajăm într-un soi de abstractizare pe temeiul căreia ajungem, prin generalizare, de la un anumit eu individual la unul universal. Dacă ținem seama de faptul că în cazul acestei plictiseli determinate ca „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" lipsește orice mod de a-ți omorî timpul, am făcut deja un pas spre înțelegerea ei. Lipsa aceasta nu este o simplă absență sau uitare, ci ține de plictiseala însăși și constă în aceea că nu ne mai îngăduim nici un mod de a ne omorî timpul odată ce suntem cuprinși de ea. Ceea ce înseamnă

că ne abandonăm acestei plictiseli asemenea unei forțe care dobândește, în noi, un caracter dominator și pe care o înțelegem într-un anume fel, în privința acestui caracter al său, fără să vrem și fără să putem măcar s-o explicăm pe perioada de timp cât durează plictiseala. Prin urmare, nu opunem acestei plictiseli un mod sau altul de a ne omorî timpul, prin care să încercăm s-o alungăm, și nici nu încercăm realmente să ne eschivăm în fața ei, simțindu-ne mai curând constrânși la ea, constrânși să ascultăm ceea ce are să ne spună, constrânși la adevărul și starea de manifestare specifice ce țin de această dispoziție afectivă, de orice dispoziție afectivă în genere. Însă, oricât de relevantă ar fi această corelație dintre faptul de a-ți omorî timpul și plictiseală, ea nu ne poate totuși ajuta să pătrundem până la esența intimă a celei de-a treia forme. Acest demers nu ne poate reuși decât prin examinarea celor două momente structurale ale plictiselii: a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc. Desigur că, la începutul investigației, aceste două momente trebuie privite ca fiind pe deplin nedeterminate, ținând seama de riscul ca ele să suporte o transformare. A fi lăsat pradă golului nu mai semnifică aici nici absența unei anumite satisfacții ce s-ar datora unei anumite preocupări cu un lucru anume – nici măcar nu căutăm așa ceva în cazul de față –, nici lăsarea în așteptare a propriului sine, dublată de abandonarea de sine în seama acelui lucru în care suntem adânciți. Cu toate acestea însă, toate ființările, nu doar una sau alta, se află într-o stranie stare de indiferență, de care nu sunt cuprinse pe rând, ci toate dintr-odată.

Putem însă vorbi atunci despre un *fapt de a fi lăsat pradă golului*, dacă și noi înșine facem parte dintre acele lucruri care ne-au devenit indiferente? [210]
Dacă și noi facem parte din rândul acelor lucruri care ne sunt indiferente, atunci ne este indiferent dacă suntem umpluți de satisfacție, ori lăsați pradă golului. În fond, nu este posibil să fi lăsat pradă golului decât atunci când te aștepți să fii satisfăcut, atunci când necesitatea unei satisfacții, și nu indiferența unui gol este manifestă. Dacă însă ființarea în întregul ei ne devine indiferentă, atunci totul, dar absolut *totul*, chiar și faptul de a fi lăsat pradă golului ne devine indiferent, adică imposibil. În mod cert, acesta este și motivul pentru care spunem că „îi este *cuiva* urât, simțindu-se cuprins de plictis"; nu mie însumi, dar totuși cuiva, adică cuiva determinat ca acest *Da-sein* anume. Această determinare a *Dasein*-ului nu are nimic de-a face cu acea egoitate care ne este familiară. Indiferența ființării în întregul ei se manifestă pentru *Da-sein*, însă pentru el ca atare. Asta revine

la a spune că, fiind cuprins de plictiseală, *Dasein*-ul este pus față în față cu ființarea ca atare, în măsura în care această formă de plictiseală face ca ființarea ce se află în jurul nostru să nu ne mai ofere nici o posibilitate de a ne îndeletnici în vreun fel sau altul cu ea, ci să ni se refuze în întregul ei, să ne refuze aceste posibilități. Ființarea în întregul ei se refuză astfel unui *Dasein* care, aflându-se în mijlocul ei, se raportează la ea – adică la ființarea în întregul ei, care i se refuză în acest moment – și care trebuie să se raporteze la ea, pentru a fi, într-adevăr, ceea ce este. *Dasein*-ul constată așadar că este livrat ființării care i se refuză în întregul ei.

În *a treia formă* a plictiselii, *faptul de a fi lăsat pradă golului* se consumă ca *fapt de a fi livrat ființării care se refuză în întregul ei*. Cuprinși de această plictiseală pe care am fixat-o prin expresia „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis", ne găsim pe noi înșine, ca *Dasein*, părăsiți cumva cu totul, nu doar lipsiți de interes față de o ființare sau alta, nu doar lăsați în așteptare de către noi înșine într-o privință sau alta, ci pe de-a-ntregul. *Dasein*-ul rămâne astfel pur și simplu suspendat între ființările care i se refuză în întregul lor. Golul nu reprezintă o spărtură în cuprinsul plenitudinii, ci privește întregul ființării, *nefiind*, în același timp, *nimic*.

b) Faptul de a fi ținut în loc ca fapt de a fi îmboldit înspre posibilizarea originară a *Dasein*-ului ca atare. Unitatea structurală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc, surprinsă ca unitate dintre vastitatea ființării care se refuză în întregul ei și punctul focal unic a ceea ce posibilizează *Dasein*-ul

[211] Și totuși acest fapt de „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" – oricât de acut ar deveni – nu are caracterul disperării. Faptul acesta de a fi lăsat pradă golului ca fapt de a fi livrat ființării care se refuză în întregul ei nu stăpânește de unul singur *Dasein*-ul, nu este singurul element constitutiv al plictiselii, fiind corelat cu un alt element care ne este cunoscut, la nivel formal, ca *fapt de a fi ținut în loc*, abia împreună cu acest element el constituind plictiseala. Această plictiseală profundă nu duce niciodată la disperare în lipsa unei transformări de sine esențiale, prin care să se preschimbe într-o altă dispoziție afectivă.

Ceea ce ne interesează acum este să înțelegem această corelație dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și celălalt moment constitutiv al plictiselii. Însă nici de astă dată nu putem pur și simplu asuma, pe temeiul discuțiilor

de până acum, existența acestei corelații dintre faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi ținut în loc, ci trebuie să o descoperim din nou, pornind chiar de la esența acestei plictiseli. Trebuie să ne întrebăm, de aceea, ca și când n-am ști nimic despre cel de-al doilea moment structural al plictiselii: în ce măsură este, în genere, acest fapt în sine de a fi lăsat pradă golului, specific celei de-a treia forme a plictiselii, corelat cu un alt moment structural? Plictiseala și faptul de a fi lăsat pradă golului care o însoțește constă aici în faptul de a fi livrat ființării care se refuză în întregul ei. Ce înseamnă că ființarea în întregul ei se refuză posibilităților de a acționa ale unui *Dasein* aflat în mijlocul ei? Orice refuz [*Ver-sagen*] este, în sine, o afirmare [*Sagen*]*, adică un fapt de a face manifest. Ce afirmă ființarea care se refuză în întregul ei prin acest refuz? Ce afirmă acest refuz? Afirmă ceea ce ar putea și ar trebui să-i fie cumva acordat *Dasein*-ului. Și ce avem în vedere prin asta? Tocmai *posibilitățile* sale de acțiune. Refuzul afirmă [212]
aceste posibilități ale *Dasein*-ului. El nu vorbește despre ele, nu deschide calea către punerea lor în discuție, ci le indică *refuzându-le*, le face manifeste prin faptul că le refuză. Așadar, datorită acestui refuz al ființării în întregul ei, posibilitățile *Dasein*-ului – posibilitățile sale de a acționa – sunt indicate doar într-un chip nedeterminat, sunt afirmate numai în mod indirect și într-o manieră generală. Acest lucru corespunde însă acelui ceva nedeterminat care ne pune în mișcare atunci când știm că „îi este cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis". Ființarea în întregul ei ne-a devenit indiferentă. Însă acesta nu este singurul lucru care se întâmplă, ci simultan se mai întâmplă ceva, și anume încep să se ivească acele posibilități pe care *Dasein*-ul le-ar fi putut avea – posibilități care rămân nefolosite în cadrul acestui fapt de „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" și care, rămânând astfel nefolosite, ne părăsesc. Constatăm, așadar, că acest refuz conține o trimitere către altceva. Această trimitere nu reprezintă decât *aducerea la cunoștință a posibilităților rămase nefolosite*. Dacă în cazul celei de-a treia forme de plictiseală, golul constă în acest refuz al ființării în întregul ei și dacă, în mod corespunzător, faptul de a fi lăsat pradă golului constă în faptul de a fi livrat acestora, atunci și faptul de a fi lăsat pradă golului are în sine o relație structurată cu ceva diferit de el, pe temeiul trimiterii pe care o implică refuzul. Putem prezuma așadar, în lumina considerațiilor de mai sus, că această *afirmare* pe care o implică refuzul

* Joc de cuvinte intraductibil. Substantivul *Versagen*, redat aici prin „refuz", este construit prin adăugarea unui prefix lui *Sagen* („rostire", „afirmare").

însuși, *această trimitere la posibilitățile rămase nefolosite* nu este, în fond, nimic altceva decât *faptul de a fi ținut în loc* care corespunde acestui fapt de a fi lăsat pradă golului.

Și, cu toate acestea, ce are de-a face *afirmarea* posibilităților *Dasein*-ului rămase nefolosite, conținută în acest refuz, cu faptul de a fi ținut în loc? Înainte de toate, să ne aducem aminte că, atunci când am explicitat cele *două* forme anterioare de plictiseală, am descoperit de fiecare dată că momentul structural al faptului de a fi ținut în loc este caracterizat de o *raportare* specifică *la timp*. Mai mult decât atât, chiar acest moment determinat ca fapt de a fi ținut în loc ne-a adus de fiecare dată în raza privirii esența temporală a plictiselii. În cazul primei forme de plictiseală a fost vorba despre faptul de a fi ținut în loc de către trecerea timpului care trenează, pe când în cazul celei de-a doua forme am avut de-a face cu
[213] fixarea în loc datorată timpului încremenit. Iar acum, în cazul celei de-a treia forme de plictiseală? Chiar dacă anunțarea posibilităților refuzate are de-a face cu faptul de a fi ținut în loc specific acestei ultime forme de plictiseală, timpul lipsește cu totul din ecuație. A treia formă de plictiseală nu cuprinde în sine absolut nimic de felul unei raportări explicite la timp – nici o trenare a timpului și nici petrecerea unei anumite perioade de timp, pe care ne-am rezervat-o mai înainte. Suntem aproape tentați să spunem că în cazul acestui fapt de „a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis" avem un sentiment de atemporalitate, ne simțim cumva ridicați deasupra curgerii timpului.

Lucrurile par a sta într-adevăr așa – și ar fi greșit să mascăm cumva acest aspect al distanțării față de timp ce caracterizează această plictiseală, sau să ne grăbim să-i dăm un alt sens, doar de dragul unei teorii anume. Cu toate acestea, trebuie să ne aducem aminte în chip explicit de cele spuse mai sus, căci doar așa semnificația discuțiilor de mai devreme va dobândi în chip necesar relevanță pentru discuția de față.

Ne amintim că, de fiecare dată când am încercat să pătrundem până la structura temporală a plictiselii, am fost siliți să admitem că nu ne putem folosi de înțelegerea obișnuită a timpului ca o curgere de „acum"-uri punctuale. În același timp am constatat însă că, pe măsură ce ne apropiem din ce în ce mai mult de esența plictiselii, înrădăcinarea sa în timp devine tot mai vizibilă, fapt care ne-a întărit în convingerea că plictiseala nu poate fi concepută decât pornind de la temporalitatea originară. Însă acum, când încercăm să găsim o cale de acces către profunzimea esențială a plictiselii,

nu găsim absolut nimic care să aibă de-a face cu timpul, ca și cum apropierea de esența plictiselii ne-ar orbi. Lucrurile stau într-adevăr așa, și nu doar în privința acestei dispoziții afective anume. Orice interpretare a ceea ce este esențial într-un domeniu sau altul al *Dasein*-ului ajunge în punctul în care toate cunoștințele și mai ales întreaga cunoaștere livrescă devin inutile. Oricât de mult ne-am da silința să strângem laolaltă ceea ce s-a spus înaintea noastră, nu ne va servi la nimic dacă nu putem mobiliza în noi puterea de a intui esența în simplitatea ei – tocmai atunci când pare că n-a mai rămas nimic de văzut sau de înțeles, așa cum se întâmplă acum. [214] Pe de o parte avem o anumită înțelegere a caracterului plictiselii profunde, care nu are nici o legătură cu timpul și în cadrul căruia nu găsim nici o structură temporală a acestei plictiseli. Pe de altă parte știm că plictiseala ca atare are o esență temporală, fapt care creează așteptarea ca acest caracter temporal să ne iasă în întâmpinare în chipul cel mai hotărât.

Această stare de lucruri nu ne lasă decât o singură opțiune: aceea de a duce mai departe, în același fel, interpretarea pe care am început-o mai devreme, făcând abstracție tocmai de esența temporală – care rămâne, în primă instanță, ascunsă – a celei de-a treia forme de plictiseală, în loc de a renunța la această interpretare pentru a introduce în mod forțat o structură temporală, în virtutea unei corespondențe superficiale cu formele de plictiseală discutate mai devreme.

În cazul acestei ultime forme de plictiseală, faptul de a fi lăsat pradă golului a fost definit ca fapt de a fi livrat ființării care se refuză în întregul ei. Acest refuz este în sine – adică nu în mod accidental, ci potrivit esenței sale – o aducere la cunoștință a posibilităților rămase nefolosite ale *Dasein*-ului care se află în mijlocul ființării, chiar atunci când este livrat acesteia într-o asemenea manieră. O astfel de aducere la cunoștință a posibilităților refuzate trimite la ceva dincolo de ea, și anume la posibilitățile ca atare, la posibilitățile rămase nefolosite *ca* posibilități ale *Dasein*-ului. Prin urmare, refuzul de sine al ființării este însoțit de această trimitere care aduce la cunoștință… Acest lucru trebuie lămurit acum mai îndeaproape, căci numai așa vom aduce la lumină caracterul specific al faptului de a fi ținut în loc ce caracterizează cea de-a treia formă de plictiseală, în raportul său cu faptul de a fi lăsat pradă golului. Dacă însă această trimitere care aduce la cunoștință posibilitățile *Dasein*-ului face pereche cu refuzul, atunci caracterul specific al aducerii la cunoștință și, astfel, caracterul specific al faptului de a fi ținut în loc, în căutarea căruia am pornit, este determinat

în mod indirect de caracterul specific refuzului ființării în întregul ei. În ce constă particularitatea acestui fapt de a se refuza?

Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Nu suntem plictisiți de *o ființare sau alta* și nici nu suntem noi cei care *ne* plictisim cu această
[215] ocazie, în această situație determinată, ci, mai curând, *cuiva* îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. În această situație determinată nu ni se refuză doar o ființare sau alta din imediata noastră apropiere, ci întreaga ființare care se află în jurul nostru, în situația dată, cade într-un soi de indiferență. Însă nu ni se refuză doar toate ființările care fac parte din acea situație în care ne aflăm în mod întâmplător, atunci când acest fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis se manifestă, ci faptul de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis trece dincolo de granițele acestei situații și ne plasează în *vastitatea deplină* a ceea ce îi este, i-a fost și îi poate fi de fiecare dată manifest *în întregul* său *Dasein*-ului ca atare. Această ființare ni se refuză în întregul ei, însă, din nou, nu doar dintr-o anumită perspectivă prezentă [*Hinsicht*], nu doar retrospectiv [*Rücksicht*] sau prospectiv [*Absicht*] în privința unei ființări determinate, cu care am putea avea ceva de gând, ci ni se refuză în întregul ei, în vastitatea indicată mai devreme, deci din orice *perspectivă prezentă*, sub orice *aspect prospectiv* sau *retrospectiv*. Acesta este sensul în care ființarea în întregul ei devine indiferentă.

Însă cui îi devine indiferentă ființarea? Nu mie, în măsura în care sunt eu însumi, nu mie, cel care am aceste intenții determinate etc. Dar atunci cui? Acelui eu nedeterminat și fără nume? Nu, însă în mod cert acelui eu al cărui nume, statut și altele asemenea au devenit irelevante, care a căzut el însuși victimă a indiferenței. Cu toate acestea însă, sinele *Dasein*-ului, devenit irelevant în toate aceste privințe, nu-și pierde prin asta caracterul determinat, ci, dimpotrivă, abia sărăcirea aparte a persoanei noastre, declanșată de acest fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis, *aduce sinele* în întreaga sa transparență *la el însuși*, ca acel *sine* care *este acolo* [*da*] și care și-a asumat *Da-sein*-ul. Cu ce scop? Cu scopul de a fi acest *Da-sein*. Atunci când știu că îi este cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis, ființarea în întregul ei nu mi se refuză mie în măsura în care sunt eu însumi, ci se refuză *Dasein*-ului din mine.

Faptul că ființarea se refuză în întregul ei afectează *Dasein*-ul ca atare, adică ceea ce ține de putința sa de a fi în genere, de posibilitățile în genere ale *Dasein*-ului. Ceea ce este relevant în privința unei posibilități în genere este însă *ceea ce o face posibilă*, ceea ce conferă acestui ceva posibil caracterul

de posibili*tate*. Ceea ce este cel mai extrem și primordial și care face cu [216]
putință, ca posibilități, toate posibilitățile *Dasein*-ului, ceea ce susține putința de a fi a *Dasein*-ului, adică posibilitățile sale, este afectat de ființarea care se refuză în întregul ei. Asta înseamnă însă că ființarea care se refuză în întregul ei nu ne aduce la cunoștință posibilități oarecare ale sinelui meu, nu ne comunică ceva în privința lor, ci acest refuz care ne aduce la cunoștință este o *chemare*, este ceea ce posibilizează în mod autentic *Dasein*-ul din mine. Această chemare a posibilităților ca atare, care însoțește refuzul de sine al ființării, nu se constituie ca o indicare indeterminată a unor posibilități oarecare, trecătoare ale *Dasein*-ului, ci e o indicare prin excelență lipsită de echivoc a *ceea ce* face posibil, a ceea ce susține și ghidează toate posibilitățile esențiale ale *Dasein*-ului – ceva care, după câte se pare, este lipsit de conținut, astfel că nu putem spune ce este în același fel în care am indica unul sau altul dintre lucrurile prezente pentru a le determina ca fiind ceva anume. Această stranie lipsă de conținut a ceea ce face posibil *Dasein*-ului în mod autentic nu ar trebuie să ne îngrijoreze sau, cu alte cuvinte, nu trebuie să înlăturăm caracterul neliniștitor al acestei lipse de conținut, care revine faptului acesta de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis, asta dacă suntem într-adevăr în stare să lăsăm această dispoziție afectivă să se manifeste în noi în întreaga sa amplitudine. Indicarea ce aduce la cunoștință acel ceva care face propriu-zis cu putință *Dasein*-ul potrivit posibilităților sale este un *fapt de a fi constrâns în punctul focal unic al acestei posibilizări originare*. Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Vastității depline a ființării care ni se refuză în întregul ei, și în mijlocul căreia ne găsim, îi corespunde focalizarea unică a *Dasein*-ului – aflat în mijlocul ființării astfel manifeste – asupra acelui lucru care îl face cu putință în mod originar, focalizare ce corespunde faptului de a fi ținut în loc specific acestei forme de plictiseală. Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Acestei părăsiri de către ființarea care se refuză în întregul ei îi corespunde, în același timp, o îmboldire către punctul focal extrem al posibilizării autentice a *Dasein*-ului ca atare. Am determinat astfel *caracterul specific al faptului de a fi ținut în loc ce corespunde celei de-a treia forme a plictiselii*: *a fi îmboldit înspre posibilizarea originară a D a s e i n-ului ca atare*.

Atât această vastitate deplină a ființării care se refuză în întregul ei, cât [217]
și *punctul focal* unic a ceea ce face cu putință *Dasein*-ul se dezvăluie în același timp într-o unitate aparte, ca ceea ce acționează înăuntrul *Dasein*-ul atunci când acesta se vede nevoit să-și spună lui însuși: cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Faptul de a te plictisi, plictiseala pe care o

avem în vedere atunci când spunem că îi este cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis este ceea ce se extinde până la granița care cuprinde ființarea în întregul ei, luând forma focalizării *Dasein*-ului asupra singularității originare a posibilizării sale. Acest *fapt de a lăsa pradă golului care ne expune vastității*, împreună cu *faptul de a ține în loc care focalizează* este modul originar în care ne determină afectiv acea dispoziție pe care o numim plictiseală.

§ 32. *Caracterul temporal al plictiselii profunde*

Cele două momente structurale ale celei de-a treia forme de plictiseală au fost astfel puse în evidență, iar unitatea lor structurală a fost scoasă la lumină. Am putut face acest lucru fără să ne referim vreun moment la timp. Nici timpul care trenează, nici cel încremenit, pe care ni-l rezervăm atunci când ne plictisim, nu joacă vreun rol aici. Mai presus de toate, este mai mult decât evident că în cadrul acestui fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis, ceasul nu intră în discuție. Faptul de a te uita la ceas își pierde aici orice sens. Însă nici faptul de a-ți rezerva timp sau de a nu avea timp nu au aici vreo însemnătate. Și totuși, cu cât suntem mai departe, în cadrul acestei plictiseli, de orice fel de utilizare a ceasului, cu cât ne este mai indiferent dacă acum, când cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis, avem sau nu timp, cu cât suntem mai dezinteresați de orice aspect temporal, cu atât suntem mai apropiați de el, cu atât ne mișcăm mai adânc în esența timpului, în cadrul acestui fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis. Din rațiuni pe care le vom scoate foarte curând la lumină trebuie să ne limităm acum doar la o indicare a ceea ce este temporal în această a treia formă de plictiseală. În mod
[218] evident, e necesar acum să facem toate eforturile pentru a ne îndrepta atenția asupra întregului fenomen, pentru a aduce la lumină caracterul temporal al acestei forme profunde a plictiselii.

a) Subjugarea exercitată de orizontul simplu și întreit al timpului constituie caracterul temporal al faptului de a fi lăsat pradă golului

Ființarea se refuză în întregul ei. Cade într-un soi de indiferență. Totul are la fel de multă sau la fel de puțină importanță. Ființarea se retrage din

fața noastră, rămânând totuși acea ființare. Întreaga ființare se retrage din fața noastră fără excepție, atât din orice perspectivă prezentă – adică întreaga ființare care se află sub privirile noastre și modul în care ne raportăm la ea –, cât și în toate aspectele sale retrospective – adică întreaga ființare la care ne raportăm retrospectiv ca ceea ce a fost, s-a desfășurat sau a trecut și modul în care ne raportăm la ea –, ca și sub toate aspectele sale prospective – adică întreaga ființare la care ne raportăm anticipativ și modul în care ne raportăm la ea. Prin urmare, ființarea se retrage din fața noastră în același timp din orice perspectivă prezentă, sub orice aspect retrospectiv sau prospectiv. Aceste *trei perspective* – cea prezentă, cea retrospectivă și cea prospectivă – nu sunt simple perspective ale percepției și încă și mai puțin perspective ale înțelegerii teoretice sau contemplative de orice alt fel, ci sunt perspective ce caracterizează *orice mod de a acționa* al *Dasein*-ului. Această simultană-totalitate [*Zumal-Ganze*] a perspectivei în care *Dasein*-ul se mișcă constant – fie că una sau alta dintre perspective este mascată, obscurată sau privilegiată în chip unilateral – această simultaneitate a celor trei perspective se împarte în *prezent*, *trecut esențial* [*Gewesenheit*] și *viitor*. Aceste trei perspective nu sunt juxtapuse, ci se află într-o unitate originară simplă, în orizontul timpului în genere, *orizontul totalizator, unitar și simplu al timpului*, care este dat în mod originar. Întreaga ființare se refuză deopotrivă în „ce"-ul și în „cum"-ul său, *în întregul ei*, așa cum am spus mai devreme, adică *în orizontul temporal simplu ce unifică în chip originar*. Acest „în întregul…" este desigur posibil numai în măsura în care ființarea este cuprinsă în interiorul acestui orizont deopotrivă simplu și întreit al timpului. Orizontul timpului luat ca întreg, accesat pe deplin în acest fel, condiționează posibilitatea ca ființarea să ni se refuze *în întregul ei*.

De aici nu rezultă însă decât că timpul participă totuși la posibilizarea [219]
manifestării ființării în întregul ei, însă nu și la faptul că ființarea în întregul ei ni se refuză. În acest fel, timpul este în fond mereu în joc, atunci când ființarea în întregul ei devine manifestă – fapt care nu trebuie să se producă întotdeauna, în mod necesar, sub forma refuzului de sine. Așadar, n-am câștigat nimic prin indicarea orizontului temporal al acestei plictiseli. Sau, altfel spus, urmând această cale nu putem pune în evidență o raportare esențială la timp a celei de-a treia forme de plictiseală, ci, în cel mai bun caz, doar un fapt de mult știut și de la sine înțeles, și anume că atunci când vrem să strângem laolaltă toate ființările – cele trecute, cele

prezente și cele viitoare – avem nevoie de orizontul temporal cu toate cele trei direcții ale sale.

Numai că, în filozofie, nicicând nu s-a auzit ca un fapt banal și de la sine înțeles să nu ascundă în spatele lui o problemă de o infinită dificultate. În cazul de față nu avem de-a face numai cu una *singură*, ci cu o întreagă gamă de probleme.

Să admitem însă pentru moment – oricât de rudimentar și de aproximativ am înțelege deocamdată cum stau lucrurile – că orizontul temporal deplin este condiția de posibilitate a manifestării ființării în întregul ei, făcând cu totul abstracție de modul în care se comportă sau se face cunoscută ființarea în întregul ei, fie că ne este dată sub forma refuzului sau în orice alt mod. Ce înseamnă aici că timpul este orizont? O indicație putem obține cu relativă ușurință, însă cu toate acestea este greu de spus ce înseamnă „orizont" sau cum este posibil acesta – cum poate funcționa ca orizont – pornind de la esența timpului.

Însă chiar dacă aceste întrebări ar fi formulate și elaborate în chip legitim – așa cum, în mod evident, nu este cazul aici – tot nu am ajunge încă la capătul problemei, ci abia la începutul ei. Căci tot n-am stabilit încă dacă orizontul temporal participă doar la starea de manifestare a ființării în întregul ei sau condiționează și posibilitatea ca ființarea în întregul ei
[220] să ni se refuze. Dacă acesta din urmă este cazul, atunci înseamnă că orizontul temporal joacă de fiecare dată un rol important în cadrul fiecărei manifestări a ființării în întregul ei – și nu joacă doar un rol în genere, ci tocmai relativ la fiecare mod de manifestare în parte. Asta revine însă la a spune că orizontul temporal poate intra în joc într-o mulțime de feluri, care ne sunt deocamdată complet necunoscute, și că nici nu intuim măcar abisurile esenței timpului.

Cum stau lucrurile în privința *orizontului timpului* care cuprinde, așa-zicând, ființarea în întregul ei? Trecut, prezent și viitor – sunt ele un fel de aranjament de culise în jurul ființării, constituind astfel spațiul lor de mișcare? Este oare orizontul ceva asemănător peretelui unui vas, care nu are nimic de-a face cu conținutul dinăuntrul său și care nu poate și nu vrea să se exercite asupra lui, altfel decât cuprinzându-l și conținându-l? Cum stau lucrurile cu acest orizont al timpului? *Cum ajunge timpul să aibă un orizont?* Se lovește de el ca de un înveliș care a fost așezat peste el, sau orizontul aparține timpului însuși? Și, în fond, la ce servește acest ceva care circumscrie (ὁρίζειν) timpul însuși? În ce fel și în ce scop își dă sau își constituie timpul o astfel de graniță? Iar dacă orizontul nu este fix, în

ce este ancorat el pe parcursul transformării sale? Acestea sunt întrebări cruciale, dar întrebări care – așa cum vom putea constata cu ușurință – vizează esența timpului în genere, esență pe care nici nu vrem și nici nu putem s-o discutăm acum fără o pregătire prealabilă. Cu toate acestea însă, trebuie să lămurim acum în ce măsură refuzul de sine al ființării în întregul ei și tot ceea ce ține de acesta, potrivit esenței celei de-a treia forme de plictiseală – și *în ce măsură faptul de a fi lăsat pradă golului* și *faptul de a fi ținut în loc*, specifice acestei forme de plictiseală – se află într-un raport cu *timpul*. Aceasta este o sarcină căreia nu ne putem sustrage, fiind datori să arătăm că faptul de a fi lăsat pradă golului, specific acestei forme de plictiseală, cât și faptul de a fi ținut în loc care îi corespunde nu sunt posibile decât pornind de la esența timpului; mai mult decât atât, trebuie să arătăm și cum sunt ele posibile.

Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Se subînțelege aici faptul de a fi lăsat pradă golului și faptul de a fi livrat ființării care se refuză în întregul ei. Astfel dispus afectiv, *Dasein*-ul nu poate constrânge în nici [221] un fel ființarea în întregul ei, pentru a obține ceva de la ea. Ființarea în întregul ei nu se retrage însă în nici un caz de o așa manieră încât *Dasein*-ul să fie lăsat singur. Faptul că ființarea în întregul ei se retrage înseamnă că *Dasein*-ul se află într-adevăr acolo, în mijlocul întregii ființări, este înconjurat de ea din toate părțile și o poartă în sine, însă nu o poate urma în această retragere de sine. Nu o poate urma, pentru că dispoziția afectivă îl dispune într-o asemenea manieră, încât *Dasein*-ul astfel dispus afectiv nu mai este în stare să aștepte nimic în nici o privință de la ființarea în întregul ei, pentru că nu-l mai atrage nimic în privința ființării. Ființarea în întregul ei se retrage. Această *retragere* a ființării, care se face cunoscută în ființarea însăși, este posibilă numai dacă *Dasein*-ul ca atare nu mai poate lua parte la ea, numai dacă este subjugat, ca *Da-sein*, în întregul său. Așadar, orizontul temporal care face ca ființarea în întregul ei să fie manifestă și, astfel, accesibilă în genere, tocmai acest orizont trebuie să înlănțuiască *Dasein*-ul de sine însuși, să-l subjuge. Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Această dispoziție afectivă în care *Dasein*-ul nu poate fi nicăieri, aflându-se totuși pretutindeni, are drept caracteristică faptul de a fi subjugat. *Ceea ce subjugă* nu este nimic altceva decât *orizontul temporal*. Timpul subjugă *Dasein*-ul, însă nu ca timp rămas pe loc, spre deosebire de timpul în curgere, ci *timpul dincolo de orice astfel de încremenire sau curgere*, timpul care este de fiecare dată *Dasein-ul însuși în întregul său*. Acest timp în întregul său, ca orizont, este cel care subjugă. Subjugat de timp, *Dasein*-ul

nu poate găsi drumul către fiinţarea ce se face cunoscută, în întregul ei, *drept ceea ce se refuză*, tocmai în acest orizont al timpului ce subjugă.

Cuiva îi este urât, simţindu-se cuprins de plictis. Subjugat, şi totuşi obişnuit să nu ştie de nimic altceva şi să nu aibă de-a face cu nimic altceva decât cu fiinţarea – şi, mai precis, de fiecare dată cu o fiinţare anume – atunci când fiinţarea în întregul ei i se refuză, *Dasein*-ul nu găseşte nimic ce i-ar putea „explica" subjugarea. Aceasta este sursa caracterului enigmatic şi a puterii ascunse care ne învăluie atunci când „îi este cuiva urât, simţindu-se cuprins de plictis". Căci, atunci când ne aflăm într-o astfel de dispoziţie afectivă, nu obişnuim să filozofăm despre plictiseală sau în numele ei, ci – „este cuprins de plictis". Mai curând lăsăm această subjugare ascunsă să-şi exercite puterea.

Se arată astfel că *faptul de a fi lăsat pradă golului* este posibil numai ca
[222] fapt de a fi subjugat de orizontul temporal ca atare. Atunci când *Dasein*-ul este astfel subjugat, fiinţările se pot retrage din faţa lui şi i se pot refuza. Pentru *Dasein*-ul subjugat se intensifică golul datorat faptului că fiinţarea în întregul ei i se refuză. Acest fapt de a fi subjugat al *Dasein*-ului trebuie să lase unui asemenea gol un spaţiu de joc neîngrădit în care să se manifeste. Ceea ce subjugă în cadrul acestei dispoziţii afective nu este momentul de timp în care se iveşte plictiseala în cauză, căci acest „acum" punctual dispare dintr-odată. Dovada este faptul că nu ne interesează deloc cât e ceasul sau altele asemănătoare. Însă ceea ce subjugă este la fel de puţin un „acum" mai dilatat, cum ar fi durata de timp în care suntem cuprinşi de această plictiseală. Căci plictiseala nu are deloc nevoie de o astfel de durată, ci ne poate cuprinde fulgerător, într-o clipă, şi totuşi în chiar această clipă este prezentă întreaga vastitate a întregului timp al *Dasein*-ului, fără să fie propriu-zis articulată şi separată în trecut şi viitor. Nici doar prezent, nici doar trecut, nici doar viitor, însă la fel de puţin toate acestea adunate împreună – ci *unitatea* lor *nearticulată* în simplitatea acestei unităţi a orizontului lor.

b) Faptul de a fi îmboldit în clipă de către timpul care subjugă. Clipa – caracterul temporal al faptului de a fi ţinut în loc. Unitatea temporală dintre faptul de a fi lăsat pradă golului şi faptul de a fi ţinut în loc

Cuiva îi este urât, simţindu-se cuprins de plictis. Ceea ce încercăm să lămurim în mod explicit – şi, nu întâmplător, cu cele mai mari eforturi

și în chipul cel mai elaborat – este prezent în dispoziția afectivă într-o simplitate nemijlocită, într-un asemenea chip încât atunci când această plictiseală se va ivi, iar noi o vom lăsa să ne determine afectiv de la un capăt la altul, o vom putea lăsa să se manifeste într-un chip mai energic, dacă o vom înțelege cu adevărat. Însă prin cele spuse mai devreme n-am reușit s-o înțelegem încă, s-o înțelegem pe deplin – deoarece deocamdată n-am lămurit decât caracterul temporal al unui moment structural, al [223] faptului de a fi lăsat pradă golului. Știm însă că acest refuz de sine al ființării în întregul ei implică faptul că *Dasein*-ul este împoldit în punctul focal a ceea ce îl face cu putință ca atare pe el însuși.

Timpul este cel care subjugă *Dasein*-ul în cadrul acestei plictiseli. Prin această subjugare, el oferă ființării în întregul ei posibilitatea de a se refuza *Dasein*-ului subjugat, aducându-i, așa-zicând, în față posibilitățile sale de a acționa în mijlocul ființării și în raport cu ea, acele posibilități care au rămas nefolosite. Această putere de subjugare proprie timpului este așadar cea care ne refuză, de fapt, posibilitățile respective, ceea ce înseamnă însă că – dacă ținem seama de cele spuse mai devreme – ea este în același timp cea care ne aduce la cunoștință și cheamă ceea ce se refuză de fapt, adică ceea ce este de neocolit, atunci când *Dasein*-ul este într-adevăr, potrivit posibilităților sale, ceea ce poate fi și așa cum poate fi. Ceea ce subjugă și totodată refuză trebuie să fie, în același timp, ceea ce ne pune la dispoziție [*freigibt*] aducând la cunoștință, ceea ce face cu putință *Dasein*-ul în chip fundamental. Ceea ce subjugă are însă în același timp la dispoziție ceea ce posibilizează în chip autentic, acest *timp care subjugă* fiind chiar el însuși *punctul focal* care face cu putință *Dasein*-ul în chip esențial. Timpul care subjugă astfel *Dasein*-ul și care se face cunoscut, în cadrul plictiselii, drept ceea ce subjugă se face deopotrivă cunoscut pe sine ca ceea ce posibilizează în chip autentic. Ceea ce ne face cunoscut și ne aduce în față ca pe ceva, așa-zicând, dispărut, acel ceva care subjugă ca atare, adică timpul, este tocmai ceva ce ni se refuză; acest ceva pe care ni-l aduce la cunoștință timpul, pe care îl face cu putință în chip autentic, exclusiv ca *posibil*, ca *ceea ce poate fi pus la dispoziție*, și pe care îl pune la dispoziție prin aceea că îl face cunoscut nu este nimic altceva decât *libertatea D a s e i n-ului* ca atare. Căci această libertate a *Dasein*-ului constă doar în *eliberarea de sine* a *Dasein*-ului. Eliberarea de sine a *Dasein*-ului survine însă de fiecare dată doar atunci când *Dasein*-ul *se hotărăște pentru el însuși* [*entschließt sich zu sich selbst*], adică se deschide pentru el însuși ca *Da-sein*. Însă în măsura în care *Dasein*-ul se găsește de fiecare dată în mijlocul ființării ca acest *Dasein*, având timpul

său în unitatea întreită a celor trei perspective temporale, el nu se poate hotărî pentru el însuși decât dacă aduce laolaltă întreaga ființare într-un punct focal, decât dacă se hotărăște să acționeze aici și acum, în această
[224] privință fundamentală, potrivit unor posibilități esențiale ale sale, pe care le-a ales el însuși. Acest *fapt de a se hotărî* pentru sine al *Dasein*-ului, adică faptul de a se hotărî să fie de fiecare dată ceva determinat, să fie de fiecare dată ceea ce i-a fost dat să fie în mijlocul ființării, acest fapt de a se hotărî este *clipa*. De ce? *Dasein*-ul nu este, evident, ceva simplu-prezent alături de alte lucruri, ci este așezat în mijlocul ființării datorită stării de manifestare a întregului orizont temporal și se menține, ca *Dasein*, de fiecare dată deja în acest orizont întreit. Prin urmare, ca ființare ancorată în timp, el nu este ceea ce poate fi decât atunci când este de fiecare dată *prezent* [*da*] în timpul său, adică deopotrivă aici și acum, raportându-se la aceste ființări manifeste în acel chip anume; cu alte cuvinte, *Dasein*-ul nu este ceea ce poate fi decât atunci când se deschide pe sine [*sich aufschließt*] în starea sa de manifestare, adică atunci când se hotărăște. *Dasein*-ul apelează la ceea îl face pe el cu putință, adică la timp, sub forma clipei însăși, numai prin faptul de a se hotărî pentru sine însuși, numai aflându-se în clipă. Clipa [*Augenblick*] nu este nimic altceva decât *perspectiva* [*Blick*] *stării de hotărâre*, în care se deschide și se menține deschisă întreaga situație a unei acțiuni. Așadar, ceea ce păstrează în sine timpul care subjugă și ceea ce, păstrând astfel în sine, îl face în același timp cunoscut ca ceea ce poate fi eliberat și îl aduce la cunoștință ca posibilitate este ceva în privința lui însuși, înțeles ca ceea ce face cu putință, ceva care nu poate fi decât el însuși, și anume clipa. *Faptul de a fi îmboldit în punctul focal a ceea ce posibilizează în chip autentic*, specific *Dasein*-ului, este un fapt de a fi îmboldit *de către timpul care subjugă în timpul însuși*, în esența sa autentică, adică în clipă ca posibilitate fundamentală a existenței autentice a *Dasein*-ului.

Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Prin asta, timpul care subjugă în întregul său se face pe el însuși cunoscut ca ceea ce trebuie depășit, ca ceea ce nu poate fi depășit decât în *clipă*, căci doar în clipă timpul însuși se manifestă ca ceea ce posibilizează în chip autentic *Dasein*-ul în cadrul acțiunilor sale. Vedem astfel, chiar dacă într-un chip neclar, că, datorită acestei subjugări a orizontului temporal ca atare și al clipei care se face cunoscută în acest refuz de sine, *unitatea* dintre *faptul de a fi lăsat pradă golului* și *faptul de a fi ținut în loc*, din cadrul celei de-a treia forme a plictiselii, este *determinată* în întregime pornind de la *esența timpului*.

Ceea ce desemnăm aici prin „clipă" este acel lucru care a fost conceput [225]
pentru prima oară într-un mod cu adevărat filozofic de către Kierkegaard – o concepție care deschide *posibilitatea* unei epoci absolut noi a filozofiei, fapt ce nu s-a mai întâmplat din Antichitate. Am spus că aceasta este o posibilitate; căci astăzi, când Kierkegaard a ajuns, din anumite motive, la modă, suntem în punctul în care literatura referitoare la el și tot ceea ce ține de ea nu face decât să se asigure, în toate felurile posibile, că această concepție hotărâtoare a filozofiei lui Kierkegaard va rămâne nediscutată.

Am încercat să scoatem la lumină *caracterul temporal al celei de-a treia forme de plictiseală*. Din toate cele spuse mai devreme trebuie să tragem concluzia că am ajuns la o limită a cercetării noastre și că, de aceea, cercetarea noastră se va confrunta în chip necesar cu o dificultate aparte, prin comparație cu demersul de până acum. Temeiul acestei dificultăți este îndoit. El ține, în primul rând, de esența plictiselii înseși, în măsura în care această plictiseală își ascunde în chip evident caracterul temporal, cel puțin dacă este să ținem seama doar de aparențe. În al doilea rând, temeiul acestei dificultăți de a duce la bun sfârșit prezentarea începută ține de modul nostru de interogare, de drumul nostru care ne duce la problema timpului, trecând prin cea a plictiselii, fără să ne fi asigurat în prealabil, într-un chip mulțumitor, în privința esenței timpului. Cu alte cuvinte, drumul duce direct în întuneric, fără ca noi să avem vreo lumină cu care să-l putem lumina mai înainte. Cu toate acestea, trebuie să încercăm să mergem cât mai departe pe acest drum, dând curs necesității lăuntrice a demersului nostru, până când vom ajunge la limită.

Am încercat să scoatem la lumină caracterul temporal al plictiselii pe firul conducător al momentelor structurale deja cunoscute, prin raport la faptul de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis. S-a vădit astfel că faptul de a fi lăsat pradă golului se află în raport cu refuzul de sine al ființării în întregul ei. Posibilitatea stării de manifestare a ființării în întregul ei constă în aceea că orizontul temporal însuși se deschide potrivit [226]
tuturor dimensiunilor sale. Însă orizontul temporal nu este doar un recipient neutru care cuprinde ființarea în întregul ei, ci participă el însuși la acest refuz de sine al ființării prin aceea că, fiind un astfel de orizont temporal – fiind, cu alte cuvinte, timpul *Dasein*-ului, întregul său timp – el subjugă *Dasein*-ul, în măsura în care acesta este dispus afectiv în profunzime de către faptul de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis. Orizontul temporal subjugă *Dasein*-ul în așa măsură, încât el nu se mai

poate preocupa de acele ființări în mijlocul cărora se găsește mereu, nu mai vede și nu mai caută absolut nici o posibilitate de a se gândi în mod concret la sine însuși, în cuprinsul acestor ființări în mijlocul cărora se găsește. Ceea ce se refuză în chip autentic nu este ființarea, ci timpul care doar el face cu putință starea de manifestare a acestei ființări în întregul ei. Ceea ce se refuză în chip autentic este doar ceea ce se face în același timp cunoscut pe sine drept ceea ce oferă de fiecare dată *Dasein*-ului posibilitatea de a se posibiliza în mod concret, în cuprinsul și în mijlocul ființării în întregul ei. Nu ne putem elibera de subjugarea față de timp decât prin intermediul timpului care se manifestă în acest fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis. Numai atunci când ne eliberăm de această subjugare ființarea nu se mai refuză în întregul ei, adică se pune la dispoziție potrivit posibilităților sale autentice, devine accesibilă pentru *Dasein*-ul în cauză și îi oferă de fiecare dată acestui *Dasein* posibilitatea de a exista într-un anumit fel în mijlocul ființării, potrivit unei anumite posibilități a sa. Nu ne putem elibera de subjugarea față de timp decât prin intermediul timpului însuși, prin ceea ce ține de esența proprie a timpului, adică doar prin ceea ce, urmându-l pe Kierkegaard, numim „clipă". Clipa ne eliberează de subjugarea față de timp – sau ne poate elibera, în măsura în care este o posibilitate proprie a timpului însuși. Clipa [*Augenblick*] nu este ceva precum un „acum" punctual, pe care-l constatăm numai, ci perspectiva [*Blick*] *Dasein*-ului în cele trei direcții despre care am vorbit deja: prezent, viitor și trecut. Clipa este o perspectivă de un fel aparte, pe care o numim perspectiva stării de hotărâre în vederea acțiunii într-o anumită situație în care *Dasein*-ul se găsește de fiecare dată.

[227] În § 65 al lucrării *Ființă și timp* am încercat să determin esența clipei și înrădăcinarea ei în esența temporalității, în esența *Dasein*-ului însuși. Evident că acest paragraf nu poate fi înțeles dacă este privit izolat, în lipsa unei înțelegeri a întregii opere în structura sa internă. Mă folosesc însă de această trimitere ca de un punct exterior de sprijin, pentru a face față acestei probleme care acolo n-a fost rezolvată, ci doar surprinsă, așa-zicând, *in nuce*.

Cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. În cuprinsul acestei plictiseli, *Dasein*-ul este *subjugat de vastitatea orizontului temporal* și este totuși *îmboldit* astfel *în punctul focal al clipei*, înțeles ca ceea ce posibilizează în chip autentic și ca ceea ce nu se poate anunța ca atare decât dacă se impune ca posibil. Ceea ce se întâmplă aici nu se manifestă însă, potrivit esenței sale, nici doar ca abandonare oarbă a *Dasein*-ului, ca lăsare a sa în seama subjugării față de timp, însă nici în așa fel încât *Dasein*-ul să poată

surprinde clipa, ci în așa fel încât să afle despre *amândouă* – atât ca ceea ce i se refuză, cât și ca ceea ce îi este adus la cunoștință. Amândouă – însă nu luate separat, ci împreună – constituie fenomenul u*nitar* specific nouă, adică *Dasein*-ului din noi, care se manifestă în noi în toată amploarea sa, balansând înspre vastitatea orizontului temporal al temporalității sale, fiindcă numai așa poate balansa înapoi în clipă, pentru a acționa în chip autentic. Această balansare între vastitate și acest punct focal este tocmai acordarea afectivă [*das Stimmen*], adică plictiseala însăși ca dispoziție afectivă. Vastitatea orizontului temporal care subjugă nu este recunoscută ca atare și cu atât mai puțin este sesizată în chip specific, și cu toate acestea ea se manifestă chiar și în această subjugare, care rămâne indescifrabilă. Punctul focal al clipei nu este nici ales ca atare, nici cântărit ori conștientizat. El ni se manifestă ca ceea ce posibilizează în chip autentic, ca ceea ce nu poate fi intuit ca atare decât pornind de la faptul de a fi subjugat de către orizontul temporal și ca ceea ar *putea* și ar trebui să fie pus în libertate în esența proprie a *Dasein*-ului, ca ceea ce posibilizează *Dasein*-ul, în chipul cel mai intim, dar care lipsește acum, când *Dasein*-ul este subjugat de timp.

Doar atât putem spune în privința celei de-a treia forme de plictiseală și nimic mai mult, dacă urmăm acest drum pe care am pornit de la început. [228] Asta înseamnă că aici am dat, într-adevăr, peste o limită a drumului nostru, care devine din ce în ce mai dificil, pentru că perspectiva asupra sa devine din ce în ce mai obscură. Când vorbim despre caracterul temporal al plictiselii nu avem în vedere doar faptul că, printre altele, plictiseala este determinată și de timp, ci faptul că *întreaga structură a acestei plictiseli este făcută cu putință de către timpul însuși*; timpul însuși, care ne-a devenit și mai enigmatic acum când ne gândim la orizontul său, la vastitatea sa, la funcția sa de orizont – printre altele, aceea de a subjuga – și, în cele din urmă, la corelația dintre acest orizont și ceea ce am numit clipă.

§ 33. *Semnificația esențială a cuvântului „plictiseală“: extinderea duratei* [das Langwerden] *în cadrul plictiselii profunde, înțeleasă ca lărgire a orizontului temporal și ca dispariție a focalizării specifice unei clipe*

Și totuși, acum suntem în măsură să dăm *o semnificație mai esențială termenului de plictiseală*, pornind de la interpretarea celei de-a treia forme. Cuvântul „plictiseală“ [*Langeweile*] ne spune că *durata* se *extinde* [die Weile

wird lang]. Care durată? Orice durată scurtă de timp? Nu, ci acea durată în timpul căreia *Dasein*-ul este ca atare, durata care măsoară răstimpul [*Verweilen*] acordat *Dasein*-ului, adică durata în care se află în mijlocul acestor ființări, confruntându-se cu ele și, astfel, cu el însuși. Este o durată întreagă – și totuși o durată scurtă; și astfel fiecare *Dasein* este o durată scurtă. Această durată a *Dasein*-ului – adică propriul său timp – îi este în primă instanță și cel mai adesea ascunsă *Dasein*-ului, ca ceea ce el, așa-zicând, folosește pur și simplu, sau îi este cunoscută într-un chip neautentic, atunci când el o ia în calcul, ținându-i socoteala exactă, ca și când *Dasein*-ul
[229] însuși ar fi o afacere. Această durată a *Dasein*-ului este cea care se extinde în cadrul plictiselii, în mod special în cadrul celei de-a treia forme a sa, atunci când cuiva îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis. Asta nu înseamnă că timpul scurt al *Dasein*-ului apare a fi mai lung. *Dasein*-ul din noi poate deveni esențial, chiar dacă, obiectiv vorbind, timpul de care dispune este scurt, la fel cum poate rămâne neesențial și dacă ajunge la șaptezeci de ani sau chiar mai mult. Când ne referim la acest timp nu avem în vedere timpul indicat de acele ceasornicului, timpul cronologic, ci la *extinderea* sau *scurtarea timpului autentic*. Căci, în fond, nu este vorba despre măsura cantitativă a duratei mai scurte sau mai lungi de timp în care un *Dasein* este. Faptul că durata se extinde înseamnă că orizontul adăstării – care în primă instanță și cel mai adesea ni se arată, dacă într-adevăr ni se arată, ca orizont al unui prezent, și chiar și atunci ca ceva mai mult decât ceea ce este actual și concomitent cu noi – *se lărgește până ajunge să cuprindă întreaga vastitate a temporalității D a s e i n-ului*. Această *extindere a duratei* face manifestă durata *Dasein*-ului în nedeterminarea ei, niciodată pe deplin determinabilă. Aceasta ia *Dasein*-ul prizonier, însă într-o așa manieră, încât el nu poate cuprinde cu mintea nimic din întreaga vastitate întinsă și aflată în expansiune, în afară de faptul că este *subjugat* de ea, că este captiv în interiorul ei. Extinderea duratei echivalează cu *lărgirea orizontului temporal*, lărgire care nu-i aduce *Dasein*-ului nici un fel de eliberare sau ușurare, ci, dimpotrivă, îl *apasă* prin vastitatea sa. Această extindere a duratei apasă *Dasein*-ul prin vastitatea timpului, indicând astfel, într-o manieră particulară, *brevitatea* sa. Extinderea duratei este o *dispariție a brevității sale*. Dar brevitatea, ca și vastitatea duratei, nu trebuie gândită cantitativ, așadar ca durată scurtă, ci *dispariția* brevității reprezintă dispariția preciziei și *focalizării unei anumite clipe în care acționăm și existăm de fiecare dată*. Dispariția acestei brevități, a focalizării

specifice clipei, prin extinderea duratei nu face însă clipa să dispară; ceea ce dispare aici este numai posibilitatea, în vreme ce posibilitatea posibilului se intensifică. *Clipa* se impune chiar prin dispariția sa ca *ceea ce ni se refuză, de fapt, atunci când suntem subjugați de timp*, ca posibilitate autentică a ceea ce face cu putință existența *Dasein*-ului. Se vădește, așadar, că această vastitate și brevitate din cadrul plictisélii – ambele înrădă- [230]
cinate în timp – iau la rându-le naștere, în împletirea lor particulară, din modul specific de a fi al temporalității *Dasein*-ului, din modul în care se temporalizează acesta.

§ 34. *„Definirea" recapitulativă a plictiselii profunde ca indicație mai precisă de interpretare a plictiselii și ca pregătire a întrebării privitoare la un anumit tip de plictiseală profundă, specific D a s e i n-ului de astăzi*

Rezumând, așadar, întreaga analiză de până acum, putem spune că *plictiseala este subjugarea exercitată de orizontul temporal, subjugare care face să dispară clipa ce aparține temporalității D a s e i n-ului și care, făcând-o astfel să dispară, îmboldește D a s e i n-ul subjugat în clipă, ca posibilitate autentică a existenței sale; această existență nu este posibilă decât în mijlocul ființării în întregul ei, ființare care se refuză tocmai în întregul ei, în orizontul subjugării D a s e i n-ului.*

Structura internă a faptului de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis poate fi exprimată în această manieră formală. Însă chiar și definiția aceasta, care este rodul unei interpretări de o mai mare profunzime, nu ne spune prea mult dacă este privită ca o propoziție enunțiativă prin care trebuie stabilit ceva, și nu ca o *indicație mai precisă de interpretare*, așadar una încărcată de multe alte întrebări, o indicație pentru o interpretare care a trecut, pe nesimțite, în plan secund pentru sine însăși și care a adus *Dasein*-ul pe marginea acelei dispoziții afective pe care trebuie să o interpretăm, fără să-l așeze însă, în chip nemijlocit, înăuntrul ei. Ceea ce am pus mereu în evidență, în chip unilateral, pe parcursul interpretării – cele două momente structurale și modul lor de articulare – s-a vădit acum dacă nu drept fals, atunci cel puțin exagerat; ceva ce nu putem înțelege decât dacă concepem plictiseala pornind de la *unitatea esenței sale*, adică doar [231]
dacă înțelegem ceea ce este articulat pornind de la *modul de articulare al*

acestei articulații. Nu avem dreptul să reconstruim sau să producem dispoziția afectivă pornind de la cele spuse mai devreme, ci trebuie, dimpotrivă, să dăm celor spuse până acum transparență deplină, lăsându-ne dispuși afectiv, în unitatea dispoziției afective, rămânând în același timp înăuntrul ei, pentru ca de aici să iradieze structura sa.

Însă chiar dacă am accepta această definiție a plictiselii ca definiție în sensul obișnuit al termenului, ar trebui totuși remarcat că ea a fost formulată în mod unilateral, pornind de la cea de-a treia formă de plictiseală; ea nu are, de aceea, un caracter suficient de general, pentru a se potrivi în cazul tuturor formelor de plictiseală și, în primă instanță, în cazul celor două forme discutate la început. Așa arată lucrurile. Trebuie să concedem că definiția noastră este tributară celei de-a treia forme de plictiseală. Însă trebuie să amintim, totodată, că cea de-a treia formă de plictiseală nu este doar una întâmplătoare, ci e cea mai profundă – deci, în același timp, cea mai esențială – formă de plictiseală dintre toate cele trei discutate. Nu ajungem în apropierea esenței decât atunci când reușim să surprindem *caracterul esențial* al unui lucru, și niciodată atunci când ne chinuim să găsim, mai întâi, esența cea mai generală a sa, cea care se potrivește tuturor formelor sale – adică esența cea mai lipsită de conținut –, considerând-o unică și autentică. Iar dacă *filozofia* este *cunoaștere a esenței* – și este, într-adevăr, o astfel de cunoaștere, dacă este înțeleasă în sens adecvat –, atunci posibilitatea sa se întemeiază înainte de toate și în chip hotărâtor în caracterul esențial al interogației sale și în forța acesteia din urmă de a viza esențialul. Asta nu este o chestiune de metodă, ci o chestiune ce ține de angajamentul și de *posibilitatea de a se angaja* a existenței care filozofează. Sfera în care se poate decide dacă aceste întrebări sunt esențiale sau nu ține de filozofarea însăși. Ceea ce înseamnă că nu putem decide în privința caracterului esențial al acestor întrebări și, implicit, în privința perspectivelor și amplitudinii cunoașterii esenței nici urmând o intuiție metodologică prealabilă, nici printr-o filozofie despre filozofie, care să-i
[232] urmeze acesteia, ci doar prin filozofarea însăși. În acord cu înrudirea cea mai intimă dintre toate activitățile esențiale, luate în întregul lor – fie că e vorba de artă, filozofie sau religie – este valabil și pentru filozofie ceea ce este valabil pentru poezie: făurește poetule, nu vorbi!

Iarăși am vorbit și aici – ca de fiecare dată – mult prea mult *despre* filozofie. Nu suntem niciodată suficient de cumpătați în astfel de discursuri despre filozofie, așa cum nu suntem niciodată suficient de activi *în* filozo-

fare. Numai dacă învățăm esența filozofiei de la filozofarea însăși vom ajunge să ne familiarizăm cu ea. Dar acest lucru nu-l putem învăța prin lectura literaturii filozofice și prin recenzarea ei, ci făcând efortul de a încerca să filozofăm pe cont propriu. Numai așa vom ajunge să putem înțelege un filozof mai bine decât s-a înțeles el însuși pe sine. Asta nu înseamnă însă a-l critica și a ține socoteala precursorilor cărora le este tributar, ci a fi capabili să-i acordăm mai mult decât avea el însuși în posesie. Iar cine nu-și poate mobiliza, ca filozof, libertatea interioară pentru a fi un om care, potrivit esenței sale, să trebuiască să fie înțeles mai bine decât s-a înțeles el însuși pe sine, acela este un om care, în ciuda oricărei erudiții filozofice, a ratat întâlnirea cu filozofia. Filozofia există numai pentru a fi depășită. Dar ea nu poate fi depășită decât dacă stă, mai întâi, în picioare, decât dacă are valabilitate; și poate fi depășită într-un chip cu atât mai esențial, cu cât este mai radicală rezistența pe care ne-o opune prin *Dasein*-ul său. Depășirea sa nu survine însă ca refutație, ca demonstrare a inexactităților și neajunsurilor sale. Iar dacă vom recâștiga sau nu această libertate interioară care face cu putință dezbaterea și discuția filozofică – în măsura în care această libertate poate fi, în genere, atinsă într-o epocă sau alta – e ceva ce nimeni nu ne poate spune cu certitudine. Ceea ce nu ne scutește însă de efortul de a înțelege acest lucru și nici de nevoia de a atrage atenția asupra sa într-un chip adecvat, adică întotdeauna în mod indirect.

Dar de ce facem tocmai acum o astfel de trimitere la problema caracterului esențial al interogației filozofice, în acest loc în care am ajuns, după câte se pare, la o concluzie provizorie a explicitării noastre ce a vizat esența plictiselii? Pentru a nu da impresia că am fi clarificat, așa-zicând, în chip [233]
absolut plictiseala în sine; dar și, în același timp, pentru a indica în chip pozitiv faptul că *determinarea caracterului esențial al celei de-a treia forme de plictiseală depinde ea însăși de un angajament filozofic care n-a fost, până acum, adus în discuție*, dar față de care nu avem voie să ne eschivăm. Tocmai de aceea, explicitarea de față nu poate fi privită ca o cunoaștere care ne stă acum la dispoziție și cu ajutorul căreia am putea răspunde, într-un fel mai mult sau mai puțin chibzuit, la întrebarea privitoare la ființa plictiselii; ci trebuie privită doar ca o pregătire pentru o analiză a plictiselii care să ne ofere disponibilitatea necesară pentru a întreba în privința unei *anumite* forme de plictiseală a *Dasein*-ului *nostru*. Nu trebuie să pornim acum pe calea unei speculații în privința plictiselii, ci trebuie să conducem explicitarea de până acum în așa manieră, încât să dobândim disponibilitatea

de a vedea o plictiseală profundă a *Dasein*-ului nostru – sau de a nu ne opune acesteia, în măsura în care ea este prezentă. De aceea a fost necesar să ne amintim de acel caracter al filozofării pe care l-am amintit, chiar dacă într-o altă perspectivă, în partea inaugurală a prelegerii.

Faptul că am luat drept reper pentru definiția plictiselii forma sa esențială nu constituie o restrângere a acestei definiții, ci ne oferă, dimpotrivă, posibilitatea de a înțelege adevărata corelație dintre toate aceste forme sub care apare plictiseala. Căci transformarea sa nu este o alternare arbitrară și instabilă a unor forme, ci este legată de survenirea *Dasein*-ului în care plictiseala ia de fiecare dată naștere într-un fel sau altul, rămânând la suprafață sau făcându-și loc înapoi în adâncuri. Prin urmare, nu putem aplica pur și simplu definiția plictiselii astfel obținută asupra primelor două forme de plictiseală, ca și când acestea n-ar fi decât două cazuri particulare ale celei de-a treia forme, privită ca formă generală a sa; și nici nu putem trage concluzia că definiția celei de-a treia forme de plictiseală este eronată, dacă vom încerca să o aplicăm în chip ilegitim primelor două forme ale sale. Însă chiar și dacă evităm acest mod superficial de a pune în legătură cele trei forme de plictiseală pe care le-am discutat până acum,
[234] rămâne totuși, în genere, destul de dificil să aplicăm într-un context – indiferent care – definiția obținută pentru cea de-a treia formă a plictiselii.

Obstacolul principal care ne împiedică, în primă instanță, să vedem corelația esențială originară dintre cele trei forme de plictiseală este o *prejudecată*, mai precis o prejudecată care a fost mereu subînțeleasă și reconfirmată chiar de-a lungul propriilor noastre dezbateri de până acum privitoare la cele trei forme ale plictiselii. Se cuvine acum să identificăm această prejudecată.

Pentru interpretarea plictiselii am luat ca punct de plecare acea plictiseală pe care am numit-o superficială, și anume faptul de a fi plictisit de ceva. Pornind de la această formă de plictiseală, ne-am lăsat conduși către forme din ce în ce mai profunde ale sale. Sporirea în profunzime a plictiselii a fost caracterizată sub numeroase aspecte. Toate acele analize au creat impresia că plictiseala mai profundă se dezvoltă la propriu în acest fel, că prima formă de plictiseală ar fi cauza celei de-a doua, iar aceasta ar conduce, la rându-i, la cea de-a treia formă, astfel că, în cele din urmă, cea de-a treia formă de plictiseală ar lua naștere din prima. Tocmai acest lucru nu este însă adevărat. Prima formă a plictiselii nu se transformă în nici un caz în cea de-a treia formă, trecând cumva prin cea de-a doua, de vreme

ce prima formă împiedică și reprimă celelalte două forme de plictiseală – în mod special pe cea de-a treia. Neliniștea caracteristică primei forme de plictiseală și a modului de a-ți omorî timpul care îi este specific nu este ceva de felul unui simplu epifenomen psihic al acestei plictiseli, ci ține de esența sa. Rezultă de aici că, în cazul acestui fapt de a fi plictisit de ceva, omul încearcă să evite – fără să o știe însă în mod explicit – acel fapt de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis, adică încearcă să se îndepărteze – după cum ne-a devenit limpede acum – de posibilitatea ca *Dasein*-ul din el să devină manifest și să ajungă să balanseze între vastitatea orizontului temporal și focalizarea specifică unei clipe, precum în cazul celei de-a treia forme de plictiseală, așa cum a fost ea caracterizată mai devreme. Cu alte cuvinte, în cadrul primei forme de plictiseală există încă un reflex șters, chiar dacă nerecunoscut ca atare, al posibilității plictiselii profunde, care rămâne însă neînțeleasă. Chiar dacă cea dintâi formă a plictiselii nu se poate niciodată transforma ca atare în cea de-a treia [235] formă, ea își are, pe de altă parte, originea în posibilitatea celei de-a treia forme și provine, potrivit posibilității sale în genere, din cea de-a treia formă a plictiselii. Prima formă nu este nici cauză, nici motiv și nici punct de plecare pentru dezvoltarea celor de-a doua și a treia formă de plictiseală, ci invers: cea de-a treia formă de plictiseală reprezintă condiția de posibilitate a celei dintâi și, astfel, a celei de-a doua. *Omul se poate plictisi sau poate fi plictisit de lucrurile ori oamenii din jurul său numai pentru că în temeiul D a s e i n-ului stă la pândă această posibilitate constantă – posibilitatea de a-i fi cuiva urât, simțindu-se cuprins de plictis.* Numai fiindcă *orice* formă de plictiseală ia naștere din *aceste adâncuri ale Dasein*-ului și fiindcă, *în primă instanță*, aceste adâncuri *ne rămân necunoscute* și ne atrag *și mai puțin atenția*, numai de aceea plictiseala pare a nu-și avea absolut nicăieri originea. Tocmai din această cauză formele plictiselii sunt foarte fluide: există numeroase forme intermediare, în funcție de adâncurile din care ia naștere plictisul sau, mai precis, în funcție de adâncurile pe care omul le îngăduie propriului *Dasein*. De aceea, cea de-a doua formă are o *poziție intermediară* particulară. Faptul de a te plictisi într-o anumită împrejurare se poate transforma în a fi plictisit de ceva, sau în a-ți fi urât, simțindu-te cuprins de plictis. Asta nu înseamnă însă în nici un caz că cea de-a doua formă de plictiseală le cauzează, ca atare, pe celelalte două. Dacă pare că cea de-a doua formă de plictiseală se poate transforma în celelalte două, aceasta nu este nimic mai mult decât o aparență. De fapt și în fond, întotdeauna

se produce mai întâi o deplasare a centrului de greutate a existenței umane corespunzătoare acestei transformări – fie înspre suprafață și spațiul de joc al activităților sale febrile, fie înspre dimensiunea *Dasein*-ului ca atare, înspre dimensiunea existenței autentice. Nu putem discuta mai departe, în acest context, raportul exact în care stau aceste trei forme de plictiseală, adică modul în care ele derivă unele din altele; de altfel, această sarcină nici nu cade în seama prelegerii de față.

Am discutat până acum despre plictiseală sub diferitele sale forme. Am
[236] discutat chiar și despre o plictiseală profundă, despre o anumită formă a sa, însă n-am discutat despre ceea ce este crucial, și anume *despre plictiseala care dispune poate afectiv D a s e i n-ul nostru chiar acum, în epoca de azi*. Toate cele spuse până acum ar putea să nu fie, așa-zicând, altceva decât începutul tunelului în care trebuie să intrăm pentru a vedea ceea ce se întâmplă *astăzi* cu *Dasein*-ul nostru și pentru a înțelege acest sens ca *sens fundamental al D a s e i n-ului nostru* – și nu în vederea unei antropologii sau filozofii a culturii, ci pentru a deschide calea unei interogații autentice a filozofării. Următoarea noastră întrebare se va afla, așadar, în fața sarcinii de a face acest pas dinspre clarificarea premergătoare a esenței plictiselii înspre evidențierea specifică a posibilității acestei dispoziții afective fundamentale – și anume a plictiselii profunde – proprii *Dasein*-ului *nostru*.

§ 35. *Temporalitatea aflată într-o modalitate specifică a temporalizării sale, văzută drept ceea ce este cu adevărat plictisitor în cadrul plictiselii*

Însă deoarece originea plictiselii și raportul de derivare dintre diferitele forme ale sale rămân și trebuie să rămână complet ascunse pentru înțelegerea cotidiană a acestei dispoziții afective, conștiința noastră cotidiană este stăpânită de incertitudine în privința a ceea ce ne plictisește cu adevărat, în privința a ceea ce este *plictisitor în chip originar*. În primă instanță pare că ceea ce ne plictisește sunt lucrurile plictisitoare, oamenii plictisitori și altele asemenea. Ar fi greșit și în același timp inutil să încercăm să eliminăm această stranie aparență. În cazul celei de-a doua forme de plictiseală, plictisitor pare a fi timpul încremenit. Deja nu mai este vorba de lucruri din jurul nostru, însă nici de propria persoană. Timpul este cel care plictisește. El este ceea ce ne lasă în chip specific pradă golului și ne ține în loc.

Este desigur vorba despre timpul pe care noi înșine ni l-am pus la dispoziție, timpul care își păstrează încă forma fixă pe care credem că o cunoaștem din viața de zi cu zi, timpul căruia îi ținem socoteala. Însă acum, în cadrul celei de-a treia forme de plictiseală, ceea ce ne lasă pradă golului și [237]
ne subjugă este timpul *Dasein*-ului ca atare, iar ceea ce ne ține în loc și ne îmboldește este timpul în posibilitatea sa, înțeles drept clipă, temporalitatea *Dasein*-ului însuși, ce privește ceea ce îi este propriu în chip esențial, și anume în sensul de posibilizare a *Dasein*-ului în genere: *orizont și clipă*. Ceea ce este plictisitor în cazul plictiselii profunde, așadar – potrivit celor spuse mai devreme – ceea ce este cu adevărat și în chip exclusiv plictisitor este *temporalitatea aflată într-o modalitate specifică a temporalizării sale*.

Plictisitoare nu sunt nici lucrurile ca atare – luate împreună sau în parte –, nici oamenii, ca persoane a căror existență o putem constata și pe care le aflăm în jurul nostru – așadar nici obiectele, nici subiectele –, ci doar *temporalitatea ca atare*. Însă această temporalitate nu stă alături de „obiecte" și de „subiecte", ci constituie temeiul posibilității subiectivității subiectelor, în așa fel încât *esența subiectelor* constă tocmai în *faptul de a avea D a s e i n*, adică de a cuprinde de fiecare dată deja ființarea în întregul ei. Numai deoarece lucrurile și persoanele sunt cuprinse și străbătute de la un capăt la altul de temporalitate, iar temporalitatea este în sine ceea ce este cu adevărat și în chip exclusiv plictisitor, numai de aceea putem avea în mod îndreptățit iluzia că lucrurile sunt plictisitoare, că persoanele însele sunt cele care se plictisesc.

Cum ia naștere această iluzie, de ce este ea necesară și îndreptățită și în ce măsură lucrurile și oamenii ne pot cauza sau provoca plictiseală – toate astea sunt chestiuni ce pot fi clarificate abia atunci când vom ajunge la acele întrebări cruciale care ar trebui să se ivească în noi sub forma unor întrebări metafizice fundamentale, în cadrul acelei dispoziții afective fundamentale a plictiselii.

§ 36. *Felul în care este văzută în mod obișnuit plictiseala și reprimarea plictiselii profunde ce corespunde acestei perspective*

Cât de puțin cunoscută rămâne și trebuie să rămână esența plictiselii și originea sa pentru înțelegerea cotidiană este un fapt atestat de *felul în* [238]

care este văzută în mod obișnuit plictiseala. În mod obișnuit, plictiseala este privită ca ceva supărător, dezagreabil și insuportabil. Potrivit înțelegerii comune, toate lucrurile de acest fel sunt lipsite de valoare, nedemne și condamnabile. A te plictisi este un semn de superficialitate și de lipsă de profunzime. Cine își fixează o sarcină adecvată în viață și îi dă un conținut vieții, acela nu trebuie să se teamă de plictiseală, ci se află la adăpost de ea.

Este greu de spus ce precumpănește în această morală: falsa siguranță de sine sau banalitatea sa. Însă nimic din tot ceea ce ține de modul acesta în care înțelegerea comună judecă plictiseala nu este întâmplător, ci își are temeiurile sale. Un temei hotărâtor pentru înțelegerea greșită a plictiselii este *necunoașterea esenței dispoziției afective în genere*, nu numai cea a plictiselii ca dispoziție afectivă determinată, necunoaștere întemeiată la rându-i, după câte se pare, într-o concepție de la sine înțeleasă și absolută asupra *Dasein*-ului. Dispozițiile afective sunt ceva ce ne trezesc plăcere sau neplăcere și față de care trebuie să reacționăm în mod corespunzător. Plictiseala este întotdeauna dezagreabilă, iar această stare trebuie înlăturată.

Două lucruri sunt greșit înțelese aici: în primul rând, faptul că dispoziția afectivă în sine face manifest cum îi este *Dasein*-ului însuși, în ce fel este situat afectiv prin raport cu el însuși și cu celelalte lucruri; și, în al doilea rând, faptul că ea poate face acest lucru numai în măsura în care se ivește din adâncul esenței *Dasein*-ului, sustrăgându-se, de cele mai multe ori, libertății lui.

Însă atunci când ceva de felul plictiselii este înțeles în maniera obișnuită, tocmai *dominația acestei înțelegeri* este cea care reprimă *plictiseala profundă*, contribuind mereu la păstrarea plictiselii în acel loc în care ne convine să o vedem, pentru a sări peste ea, în sfera activității febrile a *Dasein*-ului superficial. Aici se vădește că modul de a concepe sentimentele și celelalte fenomene ce țin de afectivitate nu este atât de lipsit de consecințe pe cât credem, ci joacă un rol esențial în determinarea posibilității, anvergurii și profunzimii lor.

CAPITOLUL V

Întrebarea privitoare la o anumită plictiseală profundă, văzută ca dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului nostru din ziua de azi

§ 37. *Reluarea întrebării privitoare la o plictiseală profundă ca dispoziție afectivă a D a s e i n-ului nostru*

În urma acestei interpretări am dobândit o cunoaștere de un fel aparte. [239] Conținutul esențial al acestei cunoașteri nu poate fi niciodată redat printr-o formulă, pentru că el nu constă în cunoștințe acumulate precum acelea pe care ni le-ar fi putut oferi, în aceleași două luni, un curs despre zoologie sau despre istoria modernă. Când studiem un anumit domeniu științific, fiecare oră înseamnă un pas mai departe, fiecare zi – un mănunchi de notițe și câteva pagini în plus. Însă *nouă* fiecare zi ne aduce mai puțin, înaintăm tot mai puțin cu fiecare oră și mai degrabă batem din ce în ce mai des pasul pe loc. Și nu numai asta, dar am tocit atât de mult terenul pe care ne-am așezat la început, încât aproape că am ajuns să nu mai avem nici un teren ferm, să plutim în gol; am ajuns la o *dispoziție afectivă*. La o simplă dispoziție afectivă, după atâtea eforturi! Ba poate nici măcar o dispoziție afectivă, ci doar la o mai mare transparență a *posibilității sale*, adică la o receptivitate față de ea, o receptivitate care a sporit, prinzând rădăcini în *Dasein*, și care îi deschide astfel posibilitatea de a face cu putință această dispoziție sau tonalitate afectivă. Și dacă am dobândit într-adevăr – într-un fel sau altul – chiar acest lucru, și anume *o mai mare transparență a receptivității față de această dispoziție afectivă*, atunci acest lucru este deja suficient, dar este totodată ceva pe care nu-l vom putea niciodată socoti drept un rezultat al cercetării noastre și în privința căruia nu voi putea niciodată examina pe nici unul sau pe nici una dintre voi.

Am dobândit doar o mai mare transparență a receptivității față de
[240] această dispoziție afectivă pe care o numim plictiseală și poate, odată cu aceasta, am dobândit și o înțelegere a faptului că este ușor să te înstăpânești asupra plictiselii, lăsându-te în seama acelei agitații specifice faptului de a-ți omorî timpul, pentru a-ți face ție însuți dovada unei bune și sănătoase priceperi de a trăi și de a-ți conduce propria viață, dar este greu *să nu te opui unei plictiseli profunde, să te lași dispus afectiv de la un capăt la altul de ea și să asculți ce are ea să-ți spună în chip esențial.* Abia atunci când vom înțelege acest lucru nu vom mai crede defel că o astfel de plictiseală profundă ar putea fi constatată pur și simplu sau că ar fi prezentă doar pentru că discutăm despre ea. Această plictiseală profundă *se deșteaptă* numai atunci când nu mai acționăm împotriva ei.

Însă tocmai această *cerință* ce corespunde esenței plictiselii care se ivește, în mod originar, în *Dasein* – și care decurge, în chip nemijlocit, din înțelegerea acestei plictiseli – este întâmpinată astăzi de noi cu *neîncredere*. Cum să nu acționezi împotriva *Dasein*-ului, când astăzi toate te presează să iei o hotărâre și toți vorbesc numai despre asta? Cum să nu „acționezi împotriva", când vicisitudinile se înmulțesc pretutindeni? „A nu acționa împotriva" – nu este oare asta o invitație pentru a te abandona lipsei paralizante de curaj, resemnării, sentimentului de damnare și disperării? Și oare nu înseamnă a răspândi noapte și întuneric asupra *Dasein*-ului, în loc de a trudi, prin toate mijloacele posibile, spre a obține un *Dasein* luminos precum amiaza?

O astfel de neîncredere față de această cerință de a nu acționa împotriva plictiselii are de partea sa, în chip firesc, judecata bunului-simț. Întrebarea este însă dacă „a nu acționa împotriva" înseamnă a sta nemișcat și perplex, lăsându-te covârșit de o dispoziție afectivă sau alta. „A nu acționa împotriva" nu are însă acest sens și nici sensul acelei frământări agitate, nu este nici acea pasivitate și nici această activitate, ci e ceva dincoace [*diesseits*] de acestea două: *atitudinea rezervată a D a s e i n*-ului, care nu este altceva decât o formă de *așteptare*. Această așteptare nu este una nedeterminată, ci una *îndreptată în direcția unei întrebări esențiale asupra D a s e i n-ului însuși.* Întrebarea în cauză a fost deja ridicată mai devreme (*cf.* p. 121 și urm.).
[241] Ea n-a fost pusă însă omului care se mișcă în spațiul public și care își dobândește respectul față de sine prin propriile sale mijloace – acest slujbaș al culturii care maimuțărește propriile sale invenții. N-am întrebat unde se află acest om în cursul unui soi de istorie universală și nici cât de departe

a ajuns până acum sau ce are să se întâmple cu el în această privință. N-am întrebat *unde* se află omul, ci *cum* stau lucrurile în privința lui, în privința *Dasein*-ului din el. Am precizat apoi această întrebare printr-o alta: *Oare, în cele din urmă, a ajuns omul să se plictisească de sine însuși?*

Aceasta este întrebarea pe care trebuie să o reluăm aici, ca întrebare în care se exprimă o așteptare rezervată a *Dasein*-ului sau, altfel spus, ca întrebare ce oferă un punct de sprijin pentru această atitudine rezervată a *Dasein*-ului. Căci acesta este lucrul pe care simțul comun și așa-numita cunoaștere practică a vieții și întreg programatismul nu-l înțeleg și nu-l pot înțelege niciodată: faptul că o *întrebare* poate oferi un punct de sprijin. Căci, la drept vorbind, numai *răspunsul* poate oferi un punct de sprijin. Răspunsul este o propoziție categorică, o dogmă, o convingere.

Oare, în cele din urmă, a ajuns omul să se plictisească de sine însuși? Aceasta este întrebarea pe care trebuie să o reluăm acum ca întrebare prin care ne pregătim pentru o dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului nostru. Și trebuie să o reluăm după ce am încercat să clarificăm esența plictiselii, fiind prin urmare în măsură *să reluăm această întrebare într-un chip mai transparent*. Această transparență sporită se datorează, în primul rând, faptului că acum vedem mai clar care este structura și care sunt momentele structurale ale plictiselii în genere – a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc – în unitatea lor originară; în al doilea rând, se datorează faptului că acum înțelegem că această unitate își are originea în temporalitate, în care se manifestă în toată amploarea ei esența plictiselii înseși; în al treilea rând, pentru că acum am văzut diferite forme fundamentale ale plictiselii.

Reluând întrebarea dacă nu cumva omul a ajuns în cele din urmă să se plictisească de sine însuși, constatăm imediat că nu ne putem întreba dacă omul de astăzi este plictisit de anumite lucruri sau dacă este mai plictisit decât în alte epoci. Aici nu poate fi vorba nici despre faptul că omul este [242]
plictisit de anumite lucruri, situații sau evenimente, nici de faptul că se plictisește cu prilejul unor anumite ocazii. Căci și aici plictisul survine în cadrul unui anumit mod de a-ți omorî timpul sau, mai bine spus, în situații care sunt înțelese mai mult sau mai puțin explicit sau conștient ca modalități de a-ți omorî timpul pentru a te pune la adăpost de posibilitatea de a te plictisi. *Întrebarea noastră*, dacă nu cumva, astăzi, omul a ajuns să se plictisească de sine însuși, *nu poate avea decât următorul sens*: *Oare, în cele din urmă, îi este urât, simțindu-se cuprins de plictis, D a s e i n-ului ca atare din omul de astăzi?* Această întrebare vizează o plictiseală profundă,

una anume – adică una *determinată*, proprie *Dasein*-ului nostru, și nu o plictiseală profundă în genere sau plictiseala văzută în chip absolut. Dacă interogația noastră de mai devreme a vizat plictiseala în genere și dacă interpretarea de până acum a plictiselii a făcut să pară că avem în fața noastră, așa-zicând, o definiție obiectivă a sa, atunci n-a fost vorba – după cum se vădește acum – decât de o iluzie. Căci nu am conceput plictiseala profundă ca atare decât pornind de la o plictiseală determinată – adică esențială – care ne-a servit, de asemenea, ca fir conducător pentru interpretarea tuturor formelor superficiale de plictiseală. Cunoașterea esențială nu este posibilă decât în și printr-o interogație esențială.

§ 38. *Întrebarea privitoare la forma determinată a plictiselii profunde, privită sub aspectul faptului de a fi lăsat pradă golului și al faptului de a fi ținut în loc, care îi sunt specifice*

Întrebarea noastră vizează o formă *determinată* a plictiselii profunde a *Dasein*-ului nostru. Ne *întrebăm* în privința ei. Structura esențială a plictiselii profunde, așa cum a fost ea indicată mai devreme, ne va furniza acum liniile directoare pentru interogarea noastră. Întrebarea noastră vizează plictiseala profundă și este îndreptată în direcția celor două momente structurale ale sale – a fi lăsat pradă golului și a fi ținut în loc –, precum și în direcția unității lor. Cu alte cuvinte, ceea ce ne interesează este *caracterul specific al faptului de a fi lăsat pradă golului* și *cel al faptului de a fi ținut în loc*, proprii plictiselii profunde, *temeiul specific al unității lor*.

a) Caracterul esențial al stării absolute de vicisitudine; absența sau refuzul de sine al unei crize fundamentale a *Dasein*-ul nostru de astăzi, ca fapt de a fi lăsat pradă golului, specific acelei plictiseli profunde pe care am determinat-o mai devreme

[243] Întrebăm în aceste direcții determinate și o facem, în mod intenționat, aproape schematic. Plictiseala profundă și faptul de a fi lăsat pradă golului care îi corespunde constituie faptul de a fi livrat ființării care ni se refuză în întregul ei. Așadar, un gol deplin. Întrebarea este însă dacă *Dasein*-ul *nostru* este dispus afectiv de la un capăt la altul de *un astfel de gol absolut*. Potrivit tuturor celor spuse mai devreme, prin acest gol nu avem în vedere

nimicul deplin, ci golul în sensul de refuz de sine sau de retragere de sine, așadar gol înțeles ca lipsă, ca privațiune, ca *stare de vicisitudine* [*Not*]. Ne aflăm oare într-o atare stare de vicisitudine, se poate afirma despre noi așa ceva? „Desigur", vom răspunde, și nu e vorba doar de una singură: pretutindeni au loc frământări, crize, catastrofe, întâlnim vicisitudini de tot felul: starea socială jalnică de astăzi, confuzia politică, neputința științei, erodarea artei, lipsa unui temei ferm al filozofiei, vlăguirea religiei. În mod cert, pretutindeni există atari vicisitudini. Însă, ni se va spune, această perspectivă este unilaterală. Căci la fel de intense și de zgomotoase sunt și încercările și eforturile mereu reînnoite de a ține în frâu aceste vicisitudini, de a le pune capăt, de a face ca lucrurile să fie cât mai repede repuse în ordine, de a găsi o rezolvare satisfăcătoare. Nu doar persoane individuale se află în slujba acestui scop, ci și diverse grupuri, asociații, cercuri, clase ori partide – totul și toate sunt organizate pentru a face față acestor vicisitudini și fiecare organizație își are propriul său program.

Dar tocmai reacția de astăzi față de aceste vicisitudini ale *Dasein*-ului este cea care le confirmă, confirmând însă în același timp – ba chiar în primul rând – și altceva: reacția agitată de apărare în fața acestor vicisitudini *nu permite manifestarea unei stări absolute de vicisitudine*. Aceste vicisitudini nu sunt așadar o dovadă a golului absolut, cel care face obiectul întrebării noastre. Ele nu pot fi semnul unui *fapt de a fi lăsat pe deplin pradă golului*, dacă prin acest „pe deplin" nu avem în vedere o simplă însumare a vicisitudinilor distincte. Încercăm în zadar să identificăm o astfel de [244] *stare absolută de vicisitudine.* Interogația noastră cu privire la un plictis profund al *Dasein*-ului nostru, cu privire la un fapt de a fi lăsat pradă golului care să-i corespundă rămâne așadar fără suport și fără o dovadă suficientă în favoarea unui răspuns, în ciuda tuturor vicisitudinilor distincte cu care ne confruntăm astăzi. Întrebarea este lipsită de orice punct de sprijin și are un caracter arbitrar, nu privește lucrurile care se află în fața noastră și nu vrea să se mulțumească cu ele.

Dar poate că întrebarea noastră în privința acestei stări absolute de vicisitudine nu este îndreptată încă în direcția corectă. Însă, dacă în acest fel nu găsim nici un răspuns la întrebarea noastră privitoare la o stare absolută de vicisitudine, trebuie oare să renunțăm pur și simplu la ea? Sau faptul că nici un posibil răspuns nu ne atrage atenția se datorează tocmai modului în care am pus întrebarea? Întrebarea noastră vizează un gol absolut și, prin urmare, o stare de vicisitudine care nu poate avea cu nici un chip caracterul vicisitudinilor pe care le-am enumerat mai devreme.

Nici starea socială jalnică, nici confuzia politică, nici neputința științei, nici erodarea artei și nici lipsa unui temei al filozofiei sau vlăguirea religiei – starea de vicisitudine nu constă în faptul că una sau alta dintre aceste vicisitudini ne apasă într-un fel sau altul, ci, dimpotrivă, ceea ce ne apasă în modul cel mai profund și în chip ascuns este mai curând *absența unei crize esențiale și de profunzime a D a s e i n-ului nostru în întregul său.*

Absența unei crize de profunzime a *Dasein*-ului reprezintă *golul absolut*, astfel că nimeni nu se mai strânge laolaltă unul cu celălalt și nici o comunitate nu se mai strânge laolaltă cu alta, în unitatea statornică a unei acțiuni esențiale. Toată lumea și fiecare dintre noi servește un slogan, este partizanul unui program, însă nimeni nu este custodele măreției lăuntrice a *Dasein*-ului și a necesităților sale. Golul specific ce caracterizează acest *fapt de a fi lăsat pradă golului* care, în cele din urmă, se manifestă în noi în toată amploarea sa constituie tocmai absența unei crize esențiale și de profunzime. *Dasein*-ului nostru îi lipsește *misterul*, astfel că acea frică lăuntrică pe care orice mister o trezește și care conferă *Dasein*-ului măreția sa rămâne, la rându-i, absentă. Absența unei crize de profunzime este ceea ce ne apasă, în fond, și ceea ce ne lasă în chipul cel mai profund pradă golului, adică *golul care este în chip fundamental plictisitor*. Această absență a unei crize de
[245] profunzime este numai aparent mascată – ba chiar, mai curând, atestată – de către activitățile febrile din ziua de azi. Căci toată această organizare, programare și experimentare nu este, în cele din urmă, nimic altceva decât o complacere generală și satisfăcută într-o stare de securitate, în care nu ne amenință nici un pericol. Această complacere, activă în temeiul *Dasein*-ului nostru, este cea care – în ciuda tuturor vicisitudinilor – ne face să credem că nu mai este necesar să fim puternici în temeiul esenței noastre. Nu ne mai dăm silința decât atunci când vine vorba de competențe ce pot fi învățate. Prezentul este plin de probleme și întrebări ce țin de pedagogie. Însă acumularea de competențe nu va putea niciodată înlocui forța și puterea, ci va duce – dacă va duce într-adevăr undeva – la sufocarea acestora.

b) Imperativul extrem adresat *Dasein*-ului ca atare, adus implicit la cunoștință prin absența crizei de profunzime (clipa adusă în chip implicit la cunoștință) ca fapt de a fi ținut în loc ce caracterizează această formă determinată de plictiseală profundă

Ceea ce caracterizează cea mai profundă și esențială stare de vicisitudine a *Dasein*-ului nu este faptul că ne apasă o anumită vicisitudine reală, ci

faptul că nu cunoaștem o criză esențială și de profunzime și că abia dacă observăm sau abia dacă putem observa acest absolut refuz de sine al unei crize de profunzime. Iar asta se întâmplă pentru că ceea *ce se face cunoscut* în acest refuz rămâne nesesizat ca atare. Și numai pentru că acest lucru scapă în primă instanță privirii putem ridica întrebări în privința lui. La fel ca în cazul faptului de a fi lăsat pradă golului, trebuie să ne întrebăm acum în privința faptului de a fi ținut în loc care îl însoțește pe cel dintâi, pentru a întregi astfel interogația în privința unei anumite plictiseli profunde, văzută ca dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului nostru.

Orice refuz de sine își dobândește caracterul tranșant doar prin faptul că ceea ce se refuză se face în mod implicit cunoscut în toată fermitatea sa prin acest refuz, adică se face cunoscut și este adus la lumină potrivit caracterului său necesar. Însă dacă noi nu înțelegem astăzi starea fundamentală de vicisitudine în care se află *Dasein*-ului nostru, adică absența oricărei crize de profunzime, acest lucru trebuie să țină și de faptul că în primă instanță noi nu putem auzi și nici nu putem înțelege ceea ce se face im- [246]
plicit cunoscut prin refuz. Cine nu-și impune lui însuși această exigență nu poate afla niciodată de acest refuz sau de faptul de a fi refuzat, ci se va complace într-o stare în care are ceea ce-și dorește și nu-și dorește decât ceea ce are. Însă, așa cum faptul de a fi lăsat în profunzime pradă golului – pe care l-am indicat mai devreme – n-a putut fi constatat ca ceva simplu-prezent și n-a fost cu putință să atragem atenția asupra lui decât în chip interogativ, nici acum nu ne este permis decât să întrebăm: ce se face cunoscut, în mod implicit, prin această absență a unei crize de profunzime, în *acest* refuz de sine al ființării în întregul ei? *Ce mod determinat de a fi ținut în loc* poate ține de acest mod specific de a fi lăsat pradă golului? Faptul de a fi ținut în loc ce caracterizează plictiseala profundă ne-a devenit cunoscut ca o constrângere a *Dasein*-ului de a se focaliza asupra acelui lucru care îl face cu putință ca atare, ca o focalizare a *Dasein*-ului în clipă. Se ridică, prin urmare, următoarea întrebare: *ce fel* de clipă poate și trebuie să se facă în mod implicit cunoscută, prin acel refuz de sine al crizei de profunzime, ca ceea ce posibilizează în chip autentic? *În ce privință* trebuie să *se hotărască Dasein*-ul ca atare pentru a se elibera din subjugarea acelei stări de vicisitudine – datorată absenței depline a unei crize de profunzime – sau, altfel spus, pentru a fi mai întâi pregătit și deschis în genere față de acea vicisitudine profundă, pentru a o experimenta, într-adevăr, ca fiind ceea ce ne poartă către o criză de profunzime? În mod corespunzător acelui gol deplin, omul trebuie să resimtă exigența extremă, și nu una

arbitrară, luată la întâmplare, ci exigența adresată prin excelență omului. Care este această exigență? *Aceea că omul trebuie să facă față D a s e i n-ului său, care îi este dat ca sarcină – să fie acolo, prezent.*

Dar oare nu știm toți acest lucru? Îl știm, și totuși nu-l știm. Nu știm acest lucru în măsura în care am uitat că omul trebuie să-și ia de fiecare dată *Dasein*-ul pe umerii proprii, pentru a deveni ceea ce este; că el nu este tocmai atunci când se lasă antrenat în agitația generală, oricât de „spirituală" ar fi ea; că *Dasein*-ul nu este ceva pe care, așa-zicând, să-l scoți la plimbare cu mașina, ci este ceva ce omul trebuie să-și asume în chip expres. Însă deoarece suntem de părere că nu mai este necesar să fim
[247] puternici și nici să ne expunem vreunui pericol, prin asta noi ne-am îndepărtat deja cu toții din zona de pericol pe care o presupune *Dasein*-ul, acea zonă în care, asumându-ne [*übernehmen*] *Dasein*-ul, la o adică ar trebui să ajungem să ne suprasolicităm [*überheben*]. Faptul că o criză de profunzime lipsește astăzi pe deplin se arată poate în chipul cel mai tranșant în aceea că probabil nimeni nu se mai suprasolicită astăzi pe sine în *Dasein*-ul său, ci, în cel mai bun caz, deplânge mizeria vieții. Omul trebuie mai întâi să se hotărască din nou și să-și asume această exigență. Necesitatea acestei hotărâri face conținutul clipei *Dasein*-ului nostru, a clipei care se refuză și care se face în același timp cunoscută.

În favoarea cărui lucru trebuie să se hotărască, așadar, *Dasein*-ul? Trebuie să se hotărască, mai întâi, să obțină din nou acea *cunoaștere veritabilă în privința a ceea ce posibilizează, în chip autentic, propriul său sine.* Și ce înseamnă asta? Înseamnă că *Dasein*-ului ca atare trebuie să-i stea mereu în față acea *clipă* în care el însuși se aduce pe sine în fața sa, fiind angajat în chip autentic față de sine. *Dasein*-ul nu trebuie să se aducă pe sine însuși în fața sa ca pe un ideal fix sau ca pe un arhetip rigid, ci trebuie să se aducă pe sine însuși în fața sa ca ceea ce trebuie mai întâi să-și recucerească propria sa posibilitate și să-și asume propriul sine în acord cu aceste posibilități.

Ce pretinde, așadar, clipa care se face în mod implicit cunoscută prin această absență deplină a crizei de profunzime? Pretinde să fie ea însăși înțeleasă, adică însușită, ca *cea mai intimă necesitate a libertății D a s e i n-ului.* Aceasta implică și necesitatea de a înțelege faptul că, mai înainte de toate, *Dasein*-ul trebuie să se pună pe el însuși în libertate, să se conceapă pe sine ca *Da-sein*.

Absența crizei esențiale – dacă această absență ne apasă într-adevăr – ar trebui să fie însoțită de aviditatea pentru acea posibilitate extremă și pri-

mordială. Și, cu toate acestea, nu putem și nu vom putea niciodată afirma și determina în mod obiectiv și în sine faptul că acest gol pune stăpânire pe noi și ne constrânge, în același timp, în punctul focal al acestei clipe. Este imposibil să determinăm *balansarea între vastitatea acestui gol și punctul focal al acestei clipe*, adică este imposibil să stabilim ca pe un fapt profunzimea acestei plictiseli a *Dasein*-ului nostru. Nu putem decât să ne [248] întrebăm dacă, în cele din urmă, această plictiseală profundă determină afectiv *Dasein*-ul nostru de la un capăt la altul. Cu alte cuvinte, nu ne putem întreba decât dacă ceea ce ține astăzi de umanitatea noastră cotidiană – faptul nostru de a fi om – nu se împotrivește în toate felurile și chipurile, prin toate modurile sale de acțiune – fiind orbit de acestea – posibilității ca acea plictiseală profundă să se ivească. Nu ne putem întreba decât dacă omul din ziua de astăzi reduce acea *vastitate a celei mai profunde și ascunse stări de vicisitudine* la vicisitudinile pe care le poate cu ușurință depăși, pentru a-și dobândi astfel pacea și liniștea. Nu ne putem întreba decât dacă omul din ziua de azi a frânt întotdeauna deja, a îndoit și a tocit acel *vârf al punctului focal extrem specific clipei*, și îl păstrează așa tocit, prin graba sa de a reacționa și prin repezeala cu care își face planuri – grabă și repezeală pe care le confundă cu starea de hotărâre specifică clipei. Nu putem constata acea plictiseală profundă în *Dasein*-ul omului de astăzi, dar ne putem întreba dacă omul de astăzi nu reprimă acea plictiseală profundă chiar în și prin tot ceea ce ține de umanitatea sa – adică dacă nu cumva își ascunde propriul său *Dasein* ca atare –, în ciuda întregii psihologii și psihanalize, ba chiar tocmai *datorită* psihologiei, care pretinde astăzi a fi psihologie de profunzime. Acea plictiseală profundă nu poate fi înțeleasă decât prin astfel de întrebări și numai așa i se poate oferi un spațiu de manifestare. Însă a chestiona această *dispoziție afectivă fundamentală* nu înseamnă a justifica și a perpetua ceea ce ține de umanitatea specifică epocii de astăzi, ci înseamnă a elibera umanitatea omului, adică a elibera *esența* sa: înseamnă a lăsa *Dasein-ul din om să devină esențial*. Această eliberare a *Dasein*-ului din om nu înseamnă a-l așeza într-o poziție arbitrară, ci a împovăra omul cu povara propriului său *Dasein*. Liber nu este decât acela care-și poate fixa cu adevărat lui însuși o sarcină. A întreba în privința acestei dispoziții afective fundamentale înseamnă a întreba în privința a ceea ce *dispoziția afectivă fundamentală ca atare aduce în orizontul interogării*. Numai printr-o astfel de interogație ne putem aduce în punctul hotărâtor, cel în care se decide dacă ne putem face curaj pentru

[249] ceea ce această dispoziție afectivă fundamentală ne lasă să cunoaștem. Așadar, trebuie să ne întrebăm *într-adevăr* care sunt întrebările pe care această dispoziție afectivă le scoate la iveală și trebuie să ne întrebăm ce ne *apasă* în cadrul acestei dispoziții afective fundamentale, *dispărând* poate, în același timp, ca *posibilitate* decisivă. Acestea sunt lucrurile pe care trebuie să le înțelegem și trebuie *să ne străduim să punem în cuvinte* acele lucruri despre care *Dasein*-ul vrea să ne vorbească în cadrul acestei dispoziții afective fundamentale. Trebuie să găsim acele cuvinte prin care să evităm orice fel de flecăreală, acele cuvinte care să ni se adreseze direct, îndemnându-ne să acționăm și să fim. Iar aceste cuvinte trebuie înțelese, adică trebuie să proiectăm *adevărul dispoziției afective fundamentale în acest conținut esențial.*

PARTEA A DOUA

Ridicarea efectivă a întrebărilor metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde. Întrebarea: ce este lumea?

CAPITOLUL I

Întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde

§ 39. *Întrebările privitoare la lume, individualizare și finitudine ca întrebări aduse în orizontul interogării de către dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde, ce caracterizează D a s e i n-ul nostru de astăzi. Esența timpului ca rădăcină comună a celor trei întrebări*

Ceea ce tinde să ne apese este absența deplină a opresiunii, această vas- [250]
titate a unui atare gol, în întregul ei. Ce înseamnă acest „*în întregul ei*"? Cum este posibil ca *Dasein*-ul să se afle în acest fel în mijlocul ființării? Ce se întâmplă atunci când acest „în întregul ei" ne apasă din toate direcțiile? Numim *lume* această vastitate, acest „în întregul ei" care devine manifest în cadrul plictiselii profunde. Ținând seama de ceea ce această dispoziție afectivă fundamentală ne pune în față, trebuie să ne întrebăm acum: *ce este lumea?*

În refuzul de sine al ființării în întregul ei este făcut în mod implicit cunoscut ceea ce posibilizează în chip autentic *Dasein*-ul, și anume clipa. Aceasta este clipa în care *Dasein*-ul se hotărăște să fie *Da-sein*, un *Da-sein* care există de fiecare dată în situația pe care a sesizat-o pe deplin, o existență care este de fiecare dată singulară și unică. Interogația noastră vizează posibilitatea pe care ne-o face cunoscută această dispoziție afectivă fundamentală atunci când întrebăm ce este clipa, ce este acel lucru care survine în ea și odată cu ea, ce este *individualizarea Dasein*-ului prin raport cu el însuși.

[252] Întrebările privitoare la *lume* și *individualizare* nu vizează o pereche arbitrară de fenomene, ci unele care devin manifeste într-o *unitate* și *articulare originare* tocmai în cadrul dispoziției afective fundamentale a plictiselii profunde și care doar în această unitate ne pot determina afectiv de la un capăt la altul, prin acest refuz de sine în care ele se anunță și prin acest fapt de a se anunța în care ele ni se refuză.

Oare atunci când întrebăm care este originea și rațiunea acestui caracter necesar al raportului dintre vastitate și punctul focal – orizont și clipă – lume și individualizare, întrebăm de fapt în privința acelui lucru pe care această dispoziție fundamentală a plictiselii îl aduce în chip autentic și real în orizontul interogării? Ce fel de „și" este acesta care se află între cei doi termeni ai raportului indicat mai devreme? De ce este necesar ca, în cele din urmă, acea vastitate a orizontului care subjugă să fie frântă prin clipă și de ce nu poate fi ea frântă decât prin clipă, astfel că *Dasein*-ul ajunge la existența autentică tocmai prin această fracturare? Oare esența unității și articulării celor două este, în cele din urmă, o *fractură*? Ce semnifică această *fracturare a Dasein-ului în el însuși*? Noi o numim finitudinea *Dasein*-ului și întrebăm: *ce înseamnă finitudine?* Abia prin această întrebare ajungem la întrebarea deplină care se înstăpânește peste ceea ce încearcă să se exprime în acea dispoziție afectivă fundamentală. *Oare nu finitudinea Dasein-ului este ceea ce se face auzit în dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde și ceea ce ne determină afectiv de la un capăt la altul?*

Aceste trei întrebări pe care ni le aduce în orizontul interogării dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii profunde – „ce este lumea?", „ce este finitudinea?" și „ce este individualizarea?" – sunt întrebările pe care le-am ridicat la începutul prelegerii într-o manieră directă și arbitrară. Acum însă lucrurile sunt mai clare: aceste întrebări nu sunt luate din cărți, nu sunt adunate laolaltă prin asimilarea diferitelor curente filozofice și nici nu sunt tributare unei tradiții metafizice alienate, ci își vădesc abia acum posibilitatea, adică *necesitatea caracteristică stării de vicisitudine în*
[253] *care se află Dasein-ul nostru*. Aceste întrebări sunt întrebări veritabile numai dacă sunt înrădăcinate în locul de unde am văzut acum că provin și numai dacă rămân înrădăcinate acolo. Iar atunci când sunt întrebări veritabile, așa cum se întâmplă acum, ele nu sunt deloc noi. Dar, chiar dacă nu sunt noi, nu sunt nici vechi. Nu sunt nici vechi, nici noi, ci esențiale. În privința lucrurilor esențiale însă, este irelevant tot ceea ce ține de setea de originalitate și – ceea ce este același lucru, sau chiar mai suspect –

toate încercările de a contesta o originalitate care n-a fost niciodată clamată. Întrebarea cu care ne confruntăm mereu este doar aceea dacă suntem sau nu capabili să experimentăm, dar și să descătușăm forța care zace în aceste întrebări luate drept ceea ce sunt ele, adică întrebări.

Cele trei întrebări au fost ridicate în această ordine: 1) „Ce este lumea?" 2) „Ce este finitudinea?" 3) „Ce este individualizarea?" Ele au fost însă dezvoltate de o asemenea manieră încât întrebarea privitoare la finitudine s-a impus ca cea de-a treia întrebare. În ce sens însă? *Ca rădăcină unificatoare și originară a celorlalte două.* Pentru că ea este cea mai originară dintre toate cele trei întrebările, cea care le ține pe celelalte două laolaltă, am așezat-o *în mijlocul* enumerării. Ceea ce are menirea de a indica, bunăoară, caracterul său originar. Cu toate acestea, atunci când vom începe să discutăm, luându-le în ordine, cele trei întrebări, ea se va afla mereu pe poziția a treia, ceea ce este același lucru cu a spune că cea dintâi și cea de-a doua întrebare ne vor împinge de fiecare dată deja în direcția celei de-a treia.

Am încercat să decelăm cele trei întrebări – „ce este lumea?", „ce este individualizarea?", „ce este finitudinea?" – pornind de la o dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului nostru, și asta *în așa fel* încât acea *dispoziție afectivă fundamentală* a plictiselii profunde să devină *din ce în ce mai acută* ca *posibilitate*. Nu vom lăsa acum în urmă această dispoziție afectivă fundamentală ca pe ceva în privința căruia presupunem că am stabilit cum stau lucrurile, căci *elaborarea acestor întrebări* nu este nimic altceva decât *acutizarea posibilității acelei dispoziții afective fundamentale*. Această plictiseală profundă și plictiseala ca atare sunt însă înrădăcinate în *temporalitatea Dasein*-ului. Așadar, potrivit originii lor, aceste trei întrebări ajung până la *întrebarea privitoare la esența timpului*. Întrebarea privitoare la esența timpului este însă *originea tuturor întrebărilor metafizice* și a desfă- [254]
șurării lor posibile. Cu toate acestea, nu poate fi stabilit în chip obiectiv, cumva pentru întreaga istorie a lumii, dacă problematica metafizicii trebuie sau nu dezvoltată de fiecare dată pornind de la temporalitatea *Dasein*-ului. Posibilitatea unei necesități diferite pentru întemeierea metafizicii trebuie să rămână deschisă. Însă această posibilitate nu este o posibilitatea vidă, logic-formală, ci posibilul acestei posibilități ține numai de destinul omului.

Să privim încă o dată înapoi, la drumul pe care l-am parcurs până acum. Am încercat să clarificăm *o* dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului

nostru, *o* plictiseală profundă a *Dasein*-ului nostru, pe firul conducător și în lumina relativă a fenomenului plictiselii – a plictiselii profunde în special – clarificat anterior. Această clarificare a luat o formă interogativă. Punctul de plecare al interogației noastre a fost unul dintre momentele structurale ale plictiselii profunde, anume *faptul de a fi lăsat pradă golului*, în sensul de refuz de sine al ființării în întregul ei. În cadrul plictiselii profunde, care face obiectul cercetării noastre, acestui moment îi corespunde absența opresiunii, lipsa misterului din *Dasein*-ul nostru, care nu cunoaște decât vicisitudini și moduri de apărare în fața acestora care se mișcă la același nivel superficial al *Dasein*-ului, sau poate la unul încă mai superficial. Acestui caracter intrinsec, determinat ca fapt de a fi lăsat pradă golului, ca absență a opresiunii, îi corespunde un mod privilegiat de *a fi ținut în loc*, în sensul clipei care se face implicit cunoscută, în mod indirect. Corespunzător cu absența deplină a opresiunii se face implicit cunoscută necesitatea ce caracterizează această situație – necesitatea exigenței ultime care vizează omul, și anume faptul că el trebuie să-și asume din nou, în chip explicit și propriu, *Dasein*-ul său, să-l ia din nou pe umeri. Aceasta este exigența în privința căreia omul trebuie mai întâi să se hotărască din nou – său să învețe să se hotărască –, și nu pentru că a aflat acest lucru dintr-o prelegere sau alta, ci numai în măsura în care acest lucru se întâmplă pornind de la o opresiune reală a *Dasein*-ului în întregul său. În cadrul acestei interogații nu poate fi vorba, în cel mai bun caz, despre altceva
[255] decât despre a dezvolta disponibilitatea față de această opresiune și față de clipa care îi corespunde: față de clipa pe care omul din epoca de astăzi o înțelege greșit ca grabă de a reacționa și ca repezeală de a-și face planuri. În cadrul acestei exigențe nu este vorba despre unul sau altul dintre idealurile omului într-un anumit domeniu posibil al acțiunii sale, ci despre *eliberarea D a s e i n-ului din om*. Această eliberare presupune, în același timp, sarcina ca *Dasein*-ul să se asume din nou pe sine însuși efectiv ca *povară* – o eliberare a *Dasein*-ului din om pe care fiecare o poate împlini numai pe cont propriu, pornind de la temeiul propriei sale esențe. Asta nu înseamnă însă că această cerință ar implica faptul că trebuie să ne retragem din realitatea contemporană, să o disprețuim sau să ne aflăm în conflict cu ea. Înseamnă însă la fel de puțin că trebuie să facem tocmai contrariul, adică să luăm anumite măsuri de urgență, într-o conjunctură [*Augenblicklichkeit*] nefavorabilă, pentru protejarea culturii amenințate. Trebuie să ne ținem de la bun început la distanță de înțelegerea greșită a ceea ce ni se cere în

acest caz – și anume ca omul de astăzi să-și asume din nou propriul său *Dasein* –, care pretinde că am putea spera să ne apropiem, în cele din urmă, de ceea ce este esențial printr-un soi de entuziasm colectiv pentru ceea ce este în fond neesențial. Cerința implică mai curând faptul că fiecare *Dasein* trebuie să conceapă de fiecare dată pe cont propriu această necesitate, pornind de la temeiul esenței sale. Tocmai pentru că în ciuda tuturor vicisitudinilor de astăzi nu poate fi vorba despre o opresiune a *Dasein*-ului nostru și pentru că misterul lipsește la rându-i, ceea ce ne interesează aici nu este altceva decât, în primul rând, să recâștigăm pentru om acel teren ferm și acea dimensiune în care el să fie din nou confruntat cu ceva precum misterul *Dasein*-ului său. Este perfect normal ca omul obișnuit, omul onest de astăzi să se sperie de această cerință și să fie năucit chiar, uneori, de acest efort de a se apropia de misterul propriului *Dasein*, agățându-se cu atât mai înverșunat de idolii săi. Ar fi greșit din partea noastră să ne așteptăm la altceva. Trebuie mai întâi să invocăm din nou ceva ce poate să insufle groază *Dasein*-ului nostru. Căci cum stau lucrurile în privința *Dasein*-ului nostru, dacă până și un eveniment precum războiul mondial a trecut pe [256]
lângă noi fără să lase, în fond, vreo urmă? Oare nu este acesta un semn că probabil nici un eveniment, oricât de important ar fi el, nu-și poate asuma această sarcină dacă omul nu s-a pregătit el însuși, mai întâi, pentru a se deștepta? Dispoziția afectivă a unei plictiseli profunde ne *poate* face manifest, atunci când este deșteptată, absența acestei opresiuni și, în același timp, această clipă. Pornind de la dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii, privită în posibilitatea sa – pentru care avem aici un indiciu –, am încercat să dezvoltăm pe scurt cele trei întrebări discutate mai devreme: „ce este lumea?", „ce este finitudinea?" și „ce este individualizarea?". Am făcut acest lucru pentru a clarifica faptul că acestea nu sunt întrebări livrești, nu sunt întrebări citite în vreo bibliografie sau întrebări proprii unui curent filozofic sau unei școli filozofice anume, ci întrebări care ne confruntă cu urgența esențială a *Dasein*-ului însuși, dacă miza este într-adevăr aceea ca *Dasein*-ul să-și devină din nou lui însuși transparent, pentru a putea fi atins de ceva diferit de el. Toate acestea înseamnă deja, în același timp, că întreaga această problematică – în măsura în care ia naștere din această dispoziție afectivă fundamentală – se raportează la o dimensiune a interogației care este deja indicată în mod implicit de către această dispoziție afectivă fundamentală. Am spus că dispoziția afectivă fundamentală a plictiselii este înrădăcinată în temporalitatea *Dasein*-ului. *Temporalitatea*

D a s e i n-ului și, astfel, *esența timpului* însuși este *rădăcina comună a acestor trei întrebări*, care exprimă în ele însele, în unitatea lor particulară, întrebarea fundamentală a metafizicii, cea pe care am numit-o *întrebarea privitoare la ființă – ființă și timp*.

§ 40. *Modul în care trebuie puse cele trei întrebări*

Se pare că știm, așadar, *care sunt întrebările* ce trebuie puse acum. Însă, tocmai când vrem să ne asigurăm de acest lucru, uităm atât de ușor ceva ce este la fel de presant, și anume faptul că suntem datori să clarificăm *modul în care* trebuie să punem aceste trei întrebări, *modul în care* trebuie să ne raportăm la posibilele răspunsuri și *modul în care* trebuie să interpretăm, rând pe rând, aceste răspunsuri.

[257] Nu vom pretinde că, răspunzând acestor întrebări, vom clădi o viziune despre lume în care omul să fie invitat să locuiască. Poate că omul de astăzi nu are deloc disponibilitatea reală, adică matură, față de ceea ce numim în mod expres viziune despre lume. Nici nu vom considera că stare de vicisitudine în care se află *Dasein*-ul nostru ar putea fi înlăturată cu ajutorul acestor întrebări, chiar dacă vom reuși să le găsim răspunsul. Dimpotrivă, această stare de vicisitudine va deveni încă mai acută și se va acutiza în singurul sens în care o poate face, adică în sensul că această interogare ne va aduce *pe marginea* posibilității, a *posibilității* de a reda *Dasein*-ului *realitatea*, adică *existența* sa. Între aceste margini extreme – cea a posibilității și cea a realității *Dasein*-ului – este însă, desigur, o linie subțire, o linie peste care nu se poate niciodată aluneca pur și simplu și peste care omul nu poate sări decât atunci când dă un imbold propriului *Dasein*. Numai acțiunea individuală în sine – *clipa* – ne poate da acest imbold pentru a face trecerea de la marginea posibilității la realitate. Filozofarea însă nu ne poate conduce decât până pe marginea posibilității; ea rămâne mereu într-un stadiu pen-ultim. Dar nici până acolo nu ne poate conduce decât dacă se îndreaptă într-adevăr, în chip premergător, către acest stadiu pen-ultim, înțelegându-și astfel caracterul ei premergător deplin și propria sa finitudine, adică înțelegând că nu trebuie să se complacă în cercetări goale și neînsemnate, chiar dacă probabil corecte, pentru

a lăsa restul în egală măsură în seama bunului Dumnezeu și a hazardului; căci restul este tocmai ceea ce este esențial: a te conduce, realmente, până pe marginea posibilităților și a pregăti mai întâi posibilitatea și calea care trebuie urmată, în fiecare caz, pentru a fi condus până acolo.

Iată, așadar, o sugestie pentru *modul în care* trebuie puse aceste întrebări. Această interogație nu ne poate servi decât în scopul de ne atrage atenția asupra acelei dispoziții afective fundamentale, adică în scopul de a face din nou manifest *Dasein*-ul din omul de astăzi, așa încât el să poată vedea în genere posibilitatea pe care trebuie să și-o asume pentru a reuși în privința acelui lucru care i se impune ca necesar, și anume a nu acționa împotriva *Dasein*-ului autentic. „A nu acționa împotriva" înseamnă însă: *a fi rezervat*. Această rezervă survine însă numai sub imperiul acelui ade- [258]
văr în care *Dasein*-ul însuși se manifestă. Toate aceste lucruri trebuie spuse pentru a nu ne pierde fără voie în întrebările însele, pentru ca ele să nu degenereze într-o speculație fără temei, a cărei singură miză este ea însăși. Mult mai esențială decât perspicacitatea și rigurozitatea incisivității conceptuale de care avem nevoie și care, prin comparație cu demersul științific, are un caracter aparte este seriozitatea de a ține aceste întrebări pe drumul cel bun, pentru ca ele să servească acea sarcină care cade în seama filozofării: *nu descrierea conștiinței omului, ci invocarea D a s e i n-ului din om*. Această invocare nu survine printr-o vrăjitorie sau printr-o contemplație mistică, ci prin sobrietatea unei interogații de ordin conceptual, o interogație care, spre deosebire de orice cercetare științifică, nu poate fi niciând restrânsă la un domeniu limitat și nici nu poate fi exersată în limitele acestuia, ci *trebuie să-și constituie mai întâi*, în chiar actul interogării, *propriul său spațiu interogativ* – spațiu pe care nu-l poate *păstra deschis* decât în actul interogării.

§ 41. *Asedierea celor trei întrebări de către simțul comun și de către tradiție*

Dacă privim pur și simplu, așa cum ne sunt prezentate, cele trei întrebări – „ce este *lumea*?", „ce este *finitudinea*?" și „ce este *individualizarea*?" –, ele vizează ceva care e cunoscut fiecăruia dintre noi. În mod cert, toate întrebările filozofiei sunt de așa natură încât aproape că se poate spune: cu cât ceea ce vizează o problemă filozofică este într-o mai mare

măsură necunoscut conștiinței cotidiene, cu atât mai mult filozofarea se mișcă doar la un nivel neesențial, depărtându-se de centru; și cu cât este mai cunoscut și în mai mare măsură de la sine înțeles ceea ce vizează interogația filozofică, cu atât mai esențială este întrebarea și, tocmai din această
[259] cauză, cu atât mai iritantă este ambiguitatea. Căci, pentru simțul comun, filozofia pare nu doar că își pune întrebări în privința lucrurilor care îi sunt cunoscute și lui, în chip nemijlocit, și pe care el nici nu mai trebuie de fapt să le chestioneze, ci își pune întrebări chiar în aceeași manieră în care și el obișnuiește să și le pună, adică exact în felul în care și le-ar pune el, simțul comun, *dacă* și-ar pune întrebări în privința a ceea ce este de la sine înțeles. Pare a fi așa, însă nu este deloc astfel. Orice mare și veritabilă filozofie se mișcă în sfera câtorva întrebări, care sunt prin excelență mereu aceleași pentru simțul comun, și totuși în mod necesar diferite pentru fiecare filozofare. Însă *diferite* nu într-un sens superficial, ci în așa fel încât *ceea ce este identic* este de fiecare dată *transformat* în chip esențial. Numai prin această *transformare* își dobândește filozofia identitatea [*Selbigkeit*] sa veritabilă. Această transformare conferă *survenirii* istoriei filozofării o *istoricitate în chip primordial proprie*, care își are propriile sale exigențe (sacrificiu, faptul de a fi depășită) – o istoricitate pe care nu o vom putea niciodată surprinde sau înțelege conceptual dacă o vom raporta la ideea de istorie pe care o desprindem, bunăoară, din istorisirile senzaționale care apar în ziare. *Istoricitatea istoriei filozofiei* și, în mod corespunzător – deși într-un cu totul alt fel –, istoricitatea istoriei *artei* sau *religiei* se deosebesc în sine și în mod absolut, iar pe temeiul acestei deosebiri se află totuși într-o deplină corelație; această corelație ne este însă deocamdată complet necunoscută. Însă *transformarea* nu înseamnă numai ceea ce vanitatea oamenilor de litere înțelege prin acest termen: a spune mereu și cu orice preț opusul, sau – în cazul în care ajung puțin prea târziu pentru a mai face acest lucru – a pretinde că același lucru l-au avut și ei de mult în vedere. *Identitatea* filozofiei nu constă însă în faptul că toți au în vedere același lucru și că toți spun „da" tuturor. Pentru că înțelegerea comună caută, potrivit idealului său de satisfacție, o atare identitate a filozofiei, pe care nu o poate însă găsi, *de facto*, nicăieri, nu-i rămâne decât cealaltă posibilitate, adică aceea de a considera istoria filozofiei drept un fel de casă de nebuni, în care fiecare nu face nimic altceva decât să-și nimicească oponentul, pentru a propune o perspectivă diferită. Tocmai de aceea, și ideea
[260] unei *philosophia perennis* nu este decât mijlocul prin care înțelegerea

comună se raportează la istoria filozofiei din afara filozofiei. Căci această istorie ar rămâne cu totul de neînțeles și inaccesibilă pentru înțelegerea comună dacă de-a lungul istoriei spiritului n-ar fi dezbătute, în același fel, mereu aceleași lucruri, tot așa cum viața cotidiană se preocupă mereu de aceleași lucruri în același fel.

Prin urmare, cele trei întrebări nu ne sunt cunoscute numai prin *ceea ce* vizează ele, ci în același timp ca *întrebări* sau tematici ale istoriei filozofiei. Tradiția și simțul comun au asediat aceste întrebări. Însă ambele forțe au nivelat o asemenea interogație, au văduvit-o de caracterul său acut și ne-au împiedicat să vedem necesitatea efortului de gândire pe care aceste întrebări îl reclamă pentru a se împlini ca întrebări.

CAPITOLUL II

Întrebarea privitoare la lume ca început al interogației metafizice. Calea pe care o urmează investigația noastră și dificultățile cu care se confruntă

§ 42. *Calea cercetării comparative a trei teze directoare: teza că piatra este lipsită de lume* [weltlos], *teza că animalul este indigent de lume* [weltarm] *și teza că omul este făuritor de lume* [weltbildend]

[261] Vom începe cu prima dintre cele trei întrebări, și anume cu întrebarea: *ce este lumea?* Vom aborda chiar și acum această întrebare explicită ca pe o întrebare ce plutește liber, ivită așa, ca din senin. Deocamdată nu știm de unde am putea primi un răspuns pentru ea. Ba, mai mult, dacă ne uităm atent, constatăm că nu știm nici măcar ce vizează această întrebare sau în ce direcție se mișcă interogarea noastră. Ca în toate cazurile de acest fel, calea *cea mai la-ndemână* pentru o primă clarificare a acestei întrebări constă în a ne concentra asupra cuvântului și a *istoriei cuvântului* „lume" și a urmări istoria formării conceptului pe care îl conține. Am încercat să urmez această cale în lucrarea intitulată *Despre esența temeiului*[1]. Evident că expunerea conceptului de κόσμος, de *mundus*, de lume, pe care am oferit-o acolo – și care se păstrează, mai presus de toate, în limitele care i-au fost trasate odată cu fixarea temei lucrării – nu poate face altceva decât să ne indice etapele caracteristice ale acestei istorii. Expunerea de acolo ne poate însă servi la o primă orientare în privința conceptului. Ceea ce a fost tratat acolo nu trebuie doar expus mai concret și mai pe larg, ci trebuie completat sau, mai curând, fundamentat mai întâi prin apel la *istoria* conceptului

1. *Vom Wesen des Grundes*, ed. a VI-a, Klostermann, Frankfurt a. M., 1973, pp. 23–27.

de lume, care nu și-a lăsat deloc amprenta asupra istoriei cuvântului în cauză. Aceasta din urmă constituie doar exteriorul. Acea istorie intrinsecă nu poate fi privită decât prin raport cu *problema* fundamentală a metafizicii [262] și urmând firul conducător al unei perspective clarificate asupra *problemei* lumii. Mă voi abține de la a repeta aici lucrurile care au fost expuse acolo. Cunoașterea acestor lucruri poate fi însă folositoare, așa cum întreaga parte a doua a lucrării este în genere importantă pentru problema discutată aici. Voi indica numai într-o manieră foarte generală cadrul în care apare, în primă instanță, problema lumii. Cel mai cunoscut aspect al problemei se arată în distincția dintre lume și Dumnezeu. Lumea este întregul ființărilor diferite de Dumnezeu și exterioare lui. În sens creștin, lumea este în același timp ceea ce este creat, prin opoziție cu ceea ce este necreat. Prin urmare, și omul este o parte a lumii astfel înțelese. Omul nu este privit însă doar ca o parte a lumii, care apare în cuprinsul ei și o constituie, ci omul se află în opoziție [*gegenüber*] cu lumea. Această situare opozitivă a omului este un mod de a *avea* lume, acel mediu în care omul se mișcă, cu care se confruntă, pe care îl stăpânește și căruia îi servește, fiindu-i deopotrivă livrat acestuia. Se vădește astfel, în primul rând, că omul este o parte a lumii și că, în al doilea rând, el este în același timp stăpân și supus al lumii.

Oricât de rudimentară ar fi această distincție, ea indică ambivalența poziției omului față de lume – și, în același timp, ambivalența semantică a conceptului de lume însuși. Pentru început – și pentru o mare parte a cercetării noastre – vom utiliza cuvântul „lume" în acest sens ambivalent. O cercetare istorică este în măsură să ne ofere o imagine focalizată a acestor raporturi.

Spre deosebire de această abordare a *conceptului de lume* din *perspectivă istorică*, în *Ființă și timp* am încercat să ofer o caracterizare preliminară a *fenomenului lumii* printr-o interpretare a *modului în care ne mișcăm în primă instanță și cel mai adesea, zi de zi, în cuprinsul lumii noastre*. Am luat drept punct de plecare al acestei interpretări ceea ce ne este la îndemână în mod cotidian, ceea ce folosim și ceea ce facem într-o manieră în care caracterul propriu al activității noastre ne rămâne cu totul necunoscut, iar imediat ce încercăm să-l descriem îl interpretăm în mod greșit, folosindu-ne de concepte și de întrebări care își au originea altundeva. Ceea ce ne este [263] foarte aproape și perfect inteligibil în viața de zi cu zi ne este totuși, până la urmă, departe și de neînțeles. Pornind de la această primă caracterizare a fenomenului lumii – și cu ajutorul ei –, am încercat să ajungem până

la fenomenul lumii și să punem în evidență caracterul său problematic. Nu m-am gândit însă niciodată ca prin această interpretare să afirm sau să încerc să demonstrez că esența omului ar consta în aceea că el mânuiește lingura și furculița și călătorește cu tramvaiul. Calea pe care am ales-o în *Ființă și timp* pentru elucidarea fenomenului lumii reclamă însă o perspectivă foarte amplă și extinsă, care nu poate nici pe departe fi făcută vizibilă aici, în cursul acestei prelegeri.

De astă dată vom alege mai curând un *al treilea* drum, cel al unei cercetări comparative. Am spus mai devreme că omul nu este o *parte a lumii*, ci deopotrivă stăpânul și supusul ei, datorită faptului că „are" lume. Omul are lume. Cum stau lucrurile în privința celorlalte ființări care sunt la fel ca și omul o parte a lumii, cum ar fi, de exemplu, animalele, plantele, lucrurile materiale, pietrele? Oare, spre deosebire de om, care are lume, sunt ele doar părți componente ale lumii? Sau animalul are și el lume? Dacă da, în ce fel? În același fel în care are omul lume, sau într-altfel? Cum trebuie înțeles acest „alt fel"? Cum stau lucrurile în privința pietrei? Constatăm aici, în linii mari, unele diferențe. Aceste diferențe pot fi fixate astfel: 1) piatra (ceea ce este material) este *lipsită de lume*; 2) animalul este indigent *de lume*; 3) omul este *făuritor de lume*.

În încercarea de a elabora esența *faptului de a fi lipsit de lume*, cea a *faptului de a fi indigent de lume* și cea a *faptului de a fi făuritor de lume*, ne mișcăm deja în orizontul diferitelor raporturi prin care ființarea se poate raporta la lume. Printr-o astfel de interpretare comparativă nu se poate să nu reușim să degajăm esența lumii înseși și să ne-o aducem suficient de aproape încât să o putem într-adevăr chestiona pentru prima oară. Căci problema lumii nu necesită, în fond, doar o interpretare mai exactă și mai
[264] riguroasă a esenței lumii pentru a putea fi rezolvată, ci este imperativ să aducem mai întâi în raza privirii *caracterul mundan* [*das Welthafte*] al lumii ca temă posibilă a unei *probleme fundamentale* a metafizicii.

În afară de abordarea din perspectivă istorică, pe care am amintit-o la început, și de cea de-a doua abordare, care are drept punct de plecare înțelegerea cotidiană a lumii și care se rezumă la aceasta, și de cea de-a treia abordare, pe care urmează să o discutăm și care ia forma unei cercetări comparative, mai sunt posibile și alte căi de abordare ale problemei, pe care nu le vom discuta aici. Toate aceste căi de abordare au însă în mod necesar neajunsurile și dificultățile lor. Acest lucru se întâmplă pentru că toate provin din exterior, aducând cu sine principiile și modul de a vedea spe-

cifice înțelegerii comune, și pentru că se impune ca, pe măsură ce avansăm pe această cale, să ne debarasăm de acest mod de a vedea și de a întreba pe care l-am dobândit în primă instanță, sau să ne schimbăm modul de a vedea, sub presiunea a ceea ce vedem cu din ce în ce mai multă claritate. Lucru valabil pentru *orice* problemă metafizică, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi niciodată măsurată după standardele înțelegerii comune – cum ar fi, de exemplu, dacă se află pe o poziție adversă culturii sau dacă îi este favorabilă. Nici unul dintre aceste lucruri nu este valabil în privința metafizicii sau, cu alte cuvinte, văzută din afară, ambele lucruri sunt valabile în același timp. Metafizica este „ambiguă", iar acest lucru se întâmplă pentru că, în fond, ea se află dincoace de astfel de distincții și este străină de ele.

Cea de-a treia cale de abordare – cea a cercetării comparative – pare într-adevăr cea mai accesibilă, pentru că este mai dinamică și pentru că tocmai prin determinarea și surprinderea deosebirilor reușim să vedem, pentru prima oară, ceea ce este coincident și identic. Doar că tocmai această a treia cale de abordare este minată de dificultăți aparte, care trebuie menționate pe scurt la început, pentru ca ele să nu ne incomodeze în mod constant. Doar vom *numi* aceste dificultăți, fără să le putem însă înlătura prin aceasta.

§ 43. *Dificultatea fundamentală în ceea ce privește metoda și conținutul determinării esenței vieții și a putinței de acces la ea*

Lucrurile materiale (piatra), animalul și omul constituie tema cercetă- [265]
rii noastre comparative. Pentru a putea aborda această temă trebuie să cunoaștem deja câteva distincții esențiale dintre acestea trei. Sau trebuie cel puțin să avem posibilitatea să indicăm, în orice moment, aceste distincții. Însă până și deosebirea dintre animal și om este deja dificil de indicat. Este desigur ușor să spunem că animalul este o ființă vie lipsită de rațiune, în vreme ce omul este o ființă vie dotată cu rațiune. Însă întrebarea este tocmai: „ce înseamnă rațiune și ce înseamnă lipsa rațiunii?" Chiar dacă am lămuri acest lucru, rămâne incert dacă tocmai această distincție este cea mai esențială și cea mai relevantă distincție dintre om și animal din perspectiva metafizicii. În cadrul întrebării privitoare la raportul dintre animal și om nu poate fi vorba nici despre a stabili dacă omul a evoluat sau nu din maimuță. Căci nici măcar nu putem pune această întrebare, darămite să-i

dăm un răspuns, câtă vreme nu vedem în chip lămurit care este distincția dintre cele două ființe și cum trebuie trasată ea. Ceea ce înseamnă că trebuie să putem spune nu cum se deosebește omul de animal într-o anumită privință anume, ci în ce constă *esența animalității* animalului și *esența umanității* omului și care sunt, în genere, întrebările prin care putem ajunge la esența acestor ființări. Cât privește animalitatea animalului, nici ea nu poate fi determinată decât atunci când este limpede în ce constă *vitalitatea viului* prin contrast cu ființele moarte, care nu au nici măcar posibilitatea de a muri. O piatră nu poate muri, pentru că nu trăiește.

Însă această dificultate nu este doar una *de conținut*, nu este doar o dificultate în a stabili *ce* este viața în genere, ci este în aceeași măsură, ba chiar aproape într-o mai mare măsură, o dificultate *de metodă*, adică o
[266] dificultate în a determina *calea pe care* poate și trebuie să devină accesibilă, în esența sa, vitalitatea viului. În ce fel ar trebui să ne devină accesibilă viața, animalitatea animalului și caracterul vegetal al plantei? Căci nu este suficient să descriem forma animalului sau membrele sale dintr-o perspectivă morfologică; nu este suficient să studiem procesele fiziologice și să le atașăm un soi de psihologie animală, căci în toate aceste cazuri am presupus deja că animalul este viu și că, în cadrul comportamentului său, este dispus afectiv într-un fel sau altul. Cum să dăm seamă de acest lucru? Probabil că animalul nici nu se poate observa pe sine și nici nu ne poate povesti nimic despre aceste observații. Iar atunci când se exprimă, atunci când credem că animalul se manifestă prin anumite sunete sau mișcări cu rol de expresie, și aceste moduri de a se manifesta trebuie trecute prin filtrul explicitării și interpretării noastre.

Se vădesc, așadar, două dificultăți fundamentale: 1) *Drept ce anume* trebuie să *determinăm* esența vieții în genere? 2) Cum este *accesibil* în chip originar viul ca atare – animalitatea animalului și caracterul vegetal al plantei? Sau lipsește în acest caz orice acces originar în genere? Cum stau atunci lucrurile în privința caracterului esențial specific viului, oricare ar fi maniera în care ne este dat? Cele două întrebări trebuie să rămână deschise în cadrul cercetării noastre comparative. Pe de altă parte, aceste cercetări comparative pot și trebuie să contribuie, în cele din urmă, la clarificarea acestor întrebări și să le ofere, pe cât posibil, un răspuns.

Prin urmare, ne mișcăm continuu în cerc. Acesta este semnul că ne mișcăm în sfera filozofiei. Pretutindeni o *mișcare în cerc*. Această mișcare în cerc, specifică filozofiei, este iarăși ceva de nesuportat pentru înțelegerea

comună. Ea nu vrea decât să obțină un rezultat, ca ceva pe care, la o adică, ar putea să pună mâna. A merge în cerc nu duce nicăieri. Și mai ales pro- [267]
duce amețeli, iar amețeala este stranie. Ai impresia că ești suspendat în neant. De aceea trebuie evitată această mișcare circulară și trebuie evitat acest cerc! Asta este, în fond, și una dintre regulile logicii generale. De aceea ambiția unei filozofii științifice este de a evita acest cerc. Însă cel care n-a fost niciodată apucat de amețeală în confruntarea cu o întrebare filozofică, acela n-a ridicat niciodată o întrebare filozofică, adică n-a intrat niciodată în cerc. Hotărâtor în cadrul acestei mișcări circulare nu este doar ceea ce sesizează înțelegerea comună – și anume mersul de-a lungul periferiei și întoarcerea în același punct de unde ai plecat –, ci *centrul* ca atare, care nu este posibil și care nu poate fi privit decât în cadrul acestei mișcări în cerc. Centrul ca atare devine manifest numai printr-o astfel de mișcare circulară în jurul său. De aceea, toate încercările de a justifica eliminarea acestei circularități din filozofie nu fac decât să ne îndepărteze de ea; iar toate obiecțiile care se folosesc de argumentul că cercetarea este circulară demonstrează prin ele însele că nu sunt obiecții filozofice și că, prin urmare, nu au nimic de spus filozofiei. Asta nu înseamnă, desigur, că orice argument circular este semnul unei gândiri filozofice (cerc și vâltoare).

Ne mișcăm, așadar, într-un cerc atunci când presupunem o *anumită concepție fundamentală asupra esenței vieții* și asupra *modului în care trebuie explicitată*, și pe temeiul aceste presupoziții nu facem nimic altceva decât să deschidem drumul care să ne conducă la o concepție fundamentală asupra vieții.

§44. Recapitulare și reluarea introducerii după sfârșitul vacanței: metafizica privită ca întrebare atotcuprinzătoare; deșteptarea dispoziției afective fundamentale a plictiselii profunde; întrebările metafizice care trebuie dezvoltate pornind de la această dispoziție afectivă fundamentală. Linii directoare pentru înțelegerea corectă a discuției despre dispoziția afectivă fundamentală a filozofării

Metafizica – cunoașterea metafizică – este interogare *atotcuprinzătoare* [268]
într-un dublu sens: mai întâi, pentru că ființarea în întregul ei este de fiecare dată inclusă în orice întrebare metafizică și, în al doilea rând, pentru că

cel care ridică întrebarea metafizică este de fiecare dată cuprins în întrebare, fiind el însuși afectat [*betroffen*] deopotrivă de întrebare și de ceea ce vizează întrebarea. El este atins [*getroffen*] și afectat [*betroffen*] numai atunci când omul poate fi atins în *Dasein*-ul său și poate fi copleșit în acest fapt de a fi afectat, atunci când în esența sa rezidă posibilitatea stării de copleșire. Această posibilitate esențială de a fi copleșit ține de esența omului, în măsura în care *Da-sein*-ul, un „a fi acolo, prezent", înseamnă întotdeauna *a fi dispus afectiv*, deși este mai mult decât atât. Numai ceea ce este, în genere, de la bun început dispus afectiv, poate fi prost dispus [*verstimmt*]. Iar ceea ce este prost dispus își poate schimba dispoziția. Acolo unde există dispoziție afectivă este posibilă și schimbarea dispoziției afective, așadar și *deșteptarea unei dispoziții afective*. De aceea, pentru a putea dezvolta o interogare atotcuprinzătoare, trebuie să trezim mai întâi o dispoziție afectivă fundamentală, să creăm posibilitatea unei stări de copleșire. Acest lucru a căzut în sarcina primei părți a prelegerii noastre, care s-a constituit ca explicitare bine determinată a *unei plictiseli profunde în temeiul D a s e i n-ului nostru*. Considerațiile de până acum, din prima parte a prelegerii noastre, își primesc însă îndreptățirea și greutatea numai prin cea de-a doua parte a prelegerii. Aici urmează să fie într-adevăr ridicate întrebările metafizice care trebuie dezvoltate *pornind de la dispoziția afectivă fundamentală*. Am dezvoltat trei astfel de întrebări: „ce este lumea?", „ce este finitudinea?" și „ce este individualizarea?" Cea de-a doua întrebare de aici este și cea mai
[269] originală și mai centrală dintre ele. Nu ne propunem să urmărim aici mai departe corelația dintre dispoziția afectivă fundamentală și metafizică. Vreau doar să trasez, în unele privințe, câteva *linii directoare* pentru a înlesni înțelegerea și pentru a evita orice neînțelegere care va apărea, în mod inevitabil, datorită ambiguității filozofiei.

1. Atunci când ne întemeiem interogația într-o dispoziție afectivă fundamentală, în această dispoziție afectivă fundamentală determinată, nu afirmăm prin asta că cele trei întrebări dezvoltate pornind de la această dispoziție afectivă ar epuiza dimensiunea sa metafizică, sau că doar aceste trei întrebări specifice pot fi ridicate pornind de la ea. Ele se nasc doar *din* ea.

2. Pe de altă parte, nici nu se poate afirma că această dispoziție afectivă fundamentală determinată este, în sine, singurul drum pe care putem ajunge la aceste trei întrebări. Căci dacă ele sunt într-adevăr întrebări

metafizice, trebuie să poată fi dezvoltate *pornind de la orice* dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului.

3. Alegerea unei dispoziții afective fundamentale pentru dezvoltarea și desăvârșirea acestor întrebări nu este nici ceva care ține de bunul nostru plac. Sigur că alegem, într-un anumit sens, și avem libertatea de a face această alegere, însă cu toate acestea suntem obligați și constrânși în sensul cel mai radical. Această alegere nu este, în mod evident, o alegere întâmplătoare a unui lucru dintre cele care ne stau la dispoziție.

4. Alegerea este, mai curând, un fapt de a fi obligat față de constrângerea inerentă metafizicii înseși, un angajament al unui anumit *Dasein* finit, prin care ne asumăm toate condiționările pe care le implică această interogare care îi este proprie. Însă, cu toate acestea, atunci când luăm drept punct de pornire al interogației noastre o anumită dispoziție afectivă fundamentală, acest fapt nu înseamnă că dispoziția afectivă fundamentală în cauză le acoperă pe toate celelalte, le ține la distanță sau le face să-și piardă din importanță. Dimpotrivă:

5. Orice dispoziție afectivă fundamentală veritabilă le eliberează și le acutizează, le obligă și le deblochează pe toate celelalte. Nu știm nici până astăzi decât mult prea puține lucruri despre această survenire fundamentală a dispoziției afective în *Dasein*. Și nu vom ajunge să o cunoaștem prin intermediul unei psihologii a afectelor sau să o descoperim pe calea unei [270]
reflecții oricât de ingenioase. Această survenire fundamentală a dispoziției afective nu ne poate deveni cunoscută decât prin *Dasein*-ul însuși și numai în măsura în care ne adunăm forțele pentru a fi *acolo, prezenți* [*da*]. Prin urmare, este greșit să absolutizăm o singură dispoziție afectivă fundamentală și este la fel de greșit să relativizăm toate dispozițiile afective fundamentale. O astfel de abordare este greșită pentru că aici nu este vorba de lucruri care să se afle pe același plan și care să poată fi, de aceea, schimbate unele cu altele. Lucrurile stau mai curând așa:

6. Această survenire a dispoziției afective fundamentale înseși și chiar alegerea ei prin angajamentul existenței filozofului este înrădăcinată în istoria *Dasein*-ului. Însă în privința istoriei nu se pot face calcule; ea poate fi cel mult ascunsă sau trecută sub tăcere prin calcule și prin manipulare. Chiar dacă dispoziția afectivă fundamentală a metafizicii – modul și măsura în care ea este determinată afectiv – ține, de fiecare dată, de destin, adică se poate schimba, nefiind ceva ce revine în chip necesar fiecărei epoci, *filozofia rămâne totuși într-o apropiere privilegiată față de o anumită*

dispoziție afectivă fundamentală. Însă nu pentru că este filozofie, ci pentru că filozofia – la fel ca arta, în felul ei – reclamă ceea ce am încercat să exprimăm în chip neizbutit și lăsând loc unor interpretări greșite atunci când am spus că trebuie să fie creatoare. Când spunem că filozofia trebuie să fie creatoare nu avem în vedere ceva precum o trăsătură distinctivă sau o preeminență a sa față de activitățile muncitorului de rând sau cele ale speculantului, care nu sunt creatoare, ci avem în vedere creativitatea în privința obligației pe care o implică și a atitudinii pe care o reclamă. A crea înseamnă a construi în mod liber. Libertatea nu există decât atunci când este asumată o povară. În actul de a crea, această povară, care ia mereu o formă sau alta, este o necesitate și o urgență ce apasă greu asupra dispoziției afective de ansamblu [*Gemüt*]* a omului, astfel că el ajunge să fie cuprins de o stare melancolică [*schwer zumute sein*]. Orice activitate creatoare stă sub semnul melancoliei – chiar dacă acest lucru îi este cunoscut sau nu, chiar dacă vorbește sau nu pe larg despre acest lucru. Orice activitate creatoare stă sub semnul melancoliei, ceea ce desigur nu înseamnă că orice om melancolic este creator. Această corelație dintre creativitate
[271] și melancolie îi era deja cunoscută lui Aristotel, care se întreba: Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες[1]: Din ce cauză sunt în mod evident melancolici toți oamenii care au făcut lucruri excepționale – fie că e vorba de poezie, de politică sau de artele plastice? Aristotel îi numește aici în chip explicit pe Empedocle, Socrate și Platon. (Aristotel face o distincție între μελαγχολία διὰ φύσιν și o μελαγχολία διὰ νόσον.)

7. Ca activitate creatoare și esențială a *Dasein*-ului uman, filozofia stă sub semnul *dispoziției afective fundamentale a melancoliei*. Melancolia vizează forma, însă nu conținutul filozofării, și îi prefigurează, în mod necesar, o dispoziție afectivă care delimitează conținutul interogației filozofice.

Este foarte periculos să facem astăzi referire la astfel de corelații, pentru că asemenea reflecții sunt imediat întrebuințate greșit, în încercarea de a

* Termenul german *Gemüt*, redat de obicei prin „minte" sau „suflet", este construit pornind de la cuvântul *Mut* („curaj"), care are sensul mai vechi de „dispoziție (afectivă)", „fel de a te simți". Acesta din urmă este sensul pe care îl are Heidegger în vedere aici prin *Gemüt*, particula *Ge-* având, în acest caz, un sens totalizator.

1. Aristotel, *Problemata*, *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, Berlin, 1831, vol. II, Λ 1, 953 a 10 și urm.

înțelege creații și opere analizând într-o manieră psihologică originea lor și modul în care au fost create. Viața noastră spirituală este în mare măsură blocată astăzi – prin raport cu ea însăși și cu istoria sa – în această fundătură în care nu mai poate nici înainta, nici da înapoi. Asta se datorează opiniei greșite că ceva este înțeles sau însușit atunci când originea sa a fost lămurită din perspectivă psihologică și antropologică. Pentru că totul poate fi lămurit în acest fel, pare că am fi dobândit astfel o perspectivă obiectivă asupra lucrurilor. Am reușit să ne convingem pe noi înșine că acest procedeu psihologic obiectiv de clarificare și evaluare a fiecărui lucru pornind de la originea sa psihologică ar fi o formă superioară de toleranță și libertate, când, în fond, el nu este altceva decât cea mai comodă și mai puțin periculoasă formă de tiranie, prin care nu punem nimic în joc, nici măcar propriul nostru punct de vedere, de vreme ce și pentru acesta există o clarificare psihologică. Tot ceea ce am spus până acum în privința dis- [272]
poziției afective, ca și încercarea noastră de a trezi acea dispoziție afectivă fundamentală, totul poate fi împins în direcția acestei pervertiri depline a epocii noastre, sau poate chiar aluneca, așa-zicând, de la sine, în această direcție. Toate pot aluneca în această direcție, pentru că prin aceste considerații ne aflăm, poate, în centrul filozofării înseși și, astfel, în imediata apropiere a ambiguității sale.

Cu atât mai mult este nevoie să învățăm să înțelegem că dispozițiile afective *sunt ceea ce sunt* atunci când ele ne *determină afectiv*, adică atunci când ele determină o *acțiune efectivă*. Aici acțiunea noastră este o *interogare specifică*. Am început prin caracterizarea primei întrebări: „ce este lumea?" Am atras atenția asupra faptului că există mai multe căi de abordare a acestei întrebări: fie prin cercetarea conceptului de lume din perspectivă istorică; fie prin desfășurarea conceptului de lume pornind de la înțelegerea cotidiană a acestui concept. Noi am ales cea de-a treia cale, a unei *cercetări comparative*. Ca puncte de sprijin ale acestei cercetări am fixat următoarele trei teze: 1) Piatra este lipsită de lume; 2) Animalul este indigent de lume; 3) Omul este făuritor de lume.

CAPITOLUL III

Începutul cercetării comparative, pornind de la cea de-a doua teză, potrivit căreia animalul este indigent de lume

[273] Calea pe care o vom urma pentru elaborarea întrebării „ce este lumea?" va fi aceea a unei cercetări comparative. Însă această întrebare nu este ea însăși lipsită de fundament. Dispoziția afectivă fundamentală este locul permanent al întrebării de față, iar acest lucru nu trebuie pierdut nici un moment din vedere. Ne propunem să delimităm, într-o manieră provizorie, sensul general al termenului de *lume* și direcția în care trebuie să căutăm o astfel de înțelegere, printr-o discuție comparativă a celor trei teze: teza că piatra este lipsită de lume, teza că animalul este indigent de lume și teza că omul este făuritor de lume. Întrebăm: „ce este lumea?" Nu punem această întrebare pentru a primi un răspuns oarecare, și cu atât mai puțin unul sub forma unei „definiții", ci pentru a desfășura o întrebare metafizică. Adevărata înțelegere conceptuală de ordin metafizic rezidă în punerea corectă a întrebării. Altfel spus, interogația metafizică rămâne fără răspuns, dacă înțelegem răspunsul ca pe comunicarea unui fapt cunoscut. Interogația metafizică rămâne fără răspuns nu pentru că acest răspuns ar fi inaccesibil, nu pentru că metafizica este imposibilă, ci pentru că un astfel de răspuns în sensul comunicării unui fapt stabilit este insuficient pentru o astfel de interogație și nu face altceva decât să o pervertească și să o anihileze.

Iar acum, pentru a putea într-adevăr desfășura întrebarea „ce este lumea?", trebuie să dobândim o primă înțelegere a ceea ce avem în vedere prin termenul „lume", a acelui lucru pentru care rezervăm această titulatură. Pentru a dobândi această înțelegere preliminară vom întreprinde acea cercetare comparativă despre care am vorbit mai devreme, o cercetare comparativă a pietrei, animalului și omului, în orizontul celor trei teze amintite mai sus: teza că piatra este lipsită de lume, că animalul este indi-

gent de lume și că omul este făuritor de lume. Perspectiva din care vom face această comparație sau privința în care vom face comparația este [274] *raportarea specifică* la *lume* a fiecăreia dintre cele trei ființări numite mai devreme. Diferențele de raportare – sau lipsa de raportare – vor pune în evidență ceea ce numim „lume". O astfel de cercetare comparativă se desfășoară în primă instanță într-o manieră care are cel puțin aparența că este extrem de naivă, ca și când cele trei lucruri avute în vedere ar avea aceeași greutate, ca și când s-ar afla pe același plan. Vom începe analiza comparativă pornind de la *teza de mijloc*, adică vom începe întrebându-ne ce înseamnă că *animalul este indigent de lume*. În acest fel vom putea privi, așa-zicând, permanent în două direcții: și în direcția pietrei lipsită de lume, și în direcția omului făuritor de lume, pentru a ne întoarce apoi din nou privirea asupra animalului și a indigenței sale de lume [*Weltarmut*]. În primă instanță, poziția celor trei ființări în cadrul acestui demers comparativ nu este relevantă pentru ierarhizarea lor din perspectivă metafizică.

§ 45. *Caracterul propozițional al tezei și raportul dintre metafizică și științele pozitive*

a) Teza că animalul este indigent de lume, văzută ca enunț ce vizează esența și ca presupoziție a zoologiei. Mișcarea circulară a filozofiei

Teza directoare privitoare la animal sună astfel: *animalul este indigent de lume*. Ce fel de propoziție este aceasta și, prin urmare, celelalte două? Este o propoziție despre animal. Animalul face obiectul cercetării zoologice. Oare propoziția noastră este împrumutată din zoologie? Căci zoologia este în mod evident o cercetare adecvată, orientată asupra lucrurilor ce țin de domeniul delimitat prin termenul de animal. Teza în cauză este o propoziție de felul acesteia: „unul dintre mijloacele prin care albinele lucrătoare dintr-o colonie își comunică informații în privința locurilor bogate în hrană pe care le-au descoperit este un fel de dans pe care îl execută în stup"; sau de felul acesteia: „mamiferele au șapte vertebre cervicale". Nu este însă greu de văzut că teza noastră nu spune ceva doar în privința insectelor sau doar în privința mamiferelor, ci vizează și nevertebratele, și organismele unicelulare, amibele, infuzorii, aricii de mare și altele asemenea – *toate* [275]

animalele, *fiecare* animal. Privită din exterior, teza noastră are un caracter mai general decât propozițiile de mai sus. Însă de ce și în ce fel are un caracter mai general? Pentru că această teză își propune să enunțe ceva în privința animalității ca atare, în privința esenței animalului – este un *enunț ce vizează esența*. Teza în cauză nu este un enunț ce vizează esența fiindcă este valabilă în privința tuturor animalelor, și nu doar în privința unora, ci, dimpotrivă, ea este valabilă în privința tuturor pentru că este un enunț ce vizează esența. Universalitatea și caracterul general valabil al unei cunoașteri se datorează întotdeauna caracterului său esențial, iar nu invers.

În ce constă însă caracterul esențial al unui enunț – ce ar trebui să fie propriu și tezei noastre –, dacă nu în caracterul său universal? Care este originea propoziției: „animalul este indigent de lume"? Vom spune din nou că el își are originea în zoologie, căci ea este știința care cercetează animalul. Însă tocmai pentru că știința aceasta cercetează animalul, propoziția amintită nu poate fi un rezultat al demersului său, ci doar o *presupoziție* a lui. Căci ea implică, în cele din urmă, o *determinare premergătoare* a ceea ce aparține în genere esenței animalului, adică o delimitare a domeniului în care trebuie să se desfășoare cercetarea pozitivă asupra animalelor. Dar dacă această teză conține o presupoziție valabilă pentru întreaga zoologie, atunci ea nu poate fi mai întâi obținută prin recursul la aceasta din urmă. De aici pare a rezulta că, pentru discutarea acestei propoziții, putem face abstracție de toate acele rezultate bogate și complicate pe care nici specialiștii acestui domeniu nu le mai pot stăpâni. Pare a fi așa. Dar atunci care este criteriul de adevăr al acestei teze? De unde am luat-o? Are ea un caracter arbitrar sau este o ipoteză ce se poate adeveri abia în urma unei cercetări particulare?

Nici una, nici cealaltă. Propoziția nu provine din zoologie, dar nici nu poate fi discutată în mod independent de zoologie. Ea are nevoie de o anumită orientare față de zoologie și biologie în genere, însă adevărul ei nu poate fi stabilit pornind de la ele. Acest raport nu poate fi însă explicitat aici în chip mai detaliat.

[276] Nu vrem aici nimic altceva decât să indicăm caracterul propriu al propoziției și modul în care înțelegerea comună se raportează la astfel de propoziții. Prin astfel de propoziții, care par a fi desprinse dintr-o știință anume (din zoologie, în acest caz), ne propunem, în același timp, să-i asigurăm mai întâi acestei științe domeniul său de cercetare și, astfel, propria sa posibilitate. Ne mișcăm, așadar, în *cerc*. Înțelegerea comună nu poate vedea sau surprinde decât ceea ce se află direct în fața sa și, de aceea, își propune să

avanseze în linie dreaptă, mișcându-se de la cel mai apropiat punct la următorul. Iar această mișcare este numită progres. Înțelegerea comună nu poate percepe mișcarea circulară decât tot în felul său propriu, adică mișcându-se pe linia cercului, înțelegând însă mersul în cerc ca pe o mișcare în linie dreaptă, până în clipa în care ajunge, dintr-odată, în punctul de unde a plecat și rămâne acolo, nemișcată și dezorientată din cauza lipsei progresului. Progresul fiind însă criteriul de care se folosește înțelegerea comună, fiecare mișcare în cerc este de la bun început condamnabilă, este semnul unei imposibilități. Faptul că și în filozofie însăși se lucrează cu acest argument al circularității are însă consecințe dezastruoase. Acest argument este semnul unei tendințe de a coborî filozofia la nivelul înțelegerii comune.

Ceea ce este esențial mișcării circulare a filozofiei nu este mișcarea de-a lungul periferiei și revenirea în punctul de plecare, ci posibilitatea de a privi centrul, care este exclusiv rezultatul mersului în cerc. Acest centru, adică mijlocul și temeiul, se manifestă ca centru numai în și pentru mișcarea circulară în jurul său. Caracterul circular al filozofiei stă în strânsă legătură cu ambiguitatea sa, care nu trebuie eliminată și care trebuie încă mai puțin compensată prin intermediul dialecticii. Nu este deloc întâmplător că în filozofie și în istoria sa găsim mereu astfel de încercări de a compensa, pe calea dialecticii, această circularitate și ambiguitate a gândirii filozofice; iar în ultima vreme aceste încercări au primit o formă grandioasă și genială. Însă în filozofie orice dialectică este expresia unei perplexități.

Vedem, așadar, că raportul dintre metafizică și științele pozitive este [277]
ambiguu și trebuie să fie ambiguu, dacă acea teză nu este una care să țină de zoologie, ci mai curând una care *ține de metafizică*. Trebuie să ne asumăm această ambiguitate aparte, această circularitate neliniștitoare a tezei noastre, și trebuie să încercăm să privim mai îndeaproape această teză sub aspectul conținutului său. Pentru a face acest lucru avem însă nevoie de o determinare mai precisă a raportului dintre interogația din cadrul filozofării noastre și știința pe care o numim zoologie – o discuție valabilă și pentru raportul dintre filozofie și știință în genere.

b) Raportul dintre interogația filozofării noastre și zoologie sau biologie

Zoologia – la fel ca orice altă știință – are un caracter istoric nu doar prin prisma progreselor și rezultatelor sale, ci, într-o măsură la fel de mare,

prin prisma regreselor în ceea ce privește maniera sa de interogare. De cele mai multe ori, regresele unei științe nu ies în evidență, însă sunt mai importante decât progresele, în măsura în care ele implică mereu un eșec al interogației autentice în cadrul științei respective, o deplasare a greutății metafizice autentice a unei științe înspre suprafață, în planul unor cercetări specializate, care abia dacă se mai susțin unele pe altele. Fiecare știință are un caracter istoric, pentru că poziția sa fundamentală față de domeniul său de cercetare și modul în care își concepe în genere domeniul sunt ambele supuse schimbării și transformării.

Astăzi – și aici vorbim în mod exclusiv despre *Dasein*-ul *nostru* – ne găsim într-o situație favorabilă. Această situație este favorabilă nu numai datorită multitudinii de forme pe care le ia cercetarea, nu numai datorită caracterului său animat, ci datorită tendinței fundamentale de a reda și de a asigura „vieții" – adică *modului de a fi specific animalelor și plantelor* – autonomia sa. Asta înseamnă că, în cuprinsul întregii științe pe care o numim știință a naturii, biologia încearcă să se apere astăzi împotriva ti-
[278] raniei fizicii și chimiei. Prin asta nu vrem să spunem, desigur, că investigațiile specifice fizicii sau chimiei n-ar fi de folos sau n-ar putea fi îndreptățite în anumite zone sau în anumite direcții din cuprinsul biologiei. Lupta biologiei împotriva fizicii și chimiei are mai curând drept miză faptul că, *în principiu, „viața" ca atare nu poate fi cuprinsă și înțeleasă din perspectiva acestor discipline.* Ceea ce implică însă și faptul că „substanța vie" nu poate fi clarificată mai întâi dintr-o perspectivă fizico-chimică, pentru ca apoi, cuprinși de perplexitate când nu ne ies calculele și când vedem că ceva rămâne neclarificat, să admitem că mai există și un alt factor; ci trebuie, dimpotrivă, să procedăm la delimitarea viului pornind de la conținutul său fundamental, adică de la ceea ce este cu neputință de clarificat și prin excelență inconceptibil din perspectivă fizico-chimică. Sarcina care cade acum în seama biologiei este aceea de a face un proiect complet nou a ceea ce face obiectul cercetării sale. (Sau, privind dintr-o altă perspectivă, care nu e tocmai identică cu cea de mai devreme, sarcina de astăzi a biologiei este de a se elibera de concepția mecanicistă asupra vieții. Această tendință negativă a avut până de curând drept slogan formulări precum „lupta împotriva mecanicismului", „vitalism", „perspectivă teleologică asupra vieții". Și totuși, această perspectivă asupra vieții este minată de erori la fel de mari ca și concepția mecanicistă asupra vieții.) Toate aceste considerații ne dau deja de înțeles că nu ne putem achita de această sarcină majoră și că nici măcar n-o putem concepe, dacă nu vom

face decât să susținem înlocuirea simplei morfologii și fiziologii cu psihologia animală. Căci, urmând drumul acesta, nu vom putea aborda problema animalității animalului și nu vom face altceva decât să interpretăm în chip eronat, folosindu-ne de o psihologie aproximativă, împrumutată din sfera umană, ceea ce a fost deja distorsionat și greșit interpretat din perspectivă fizico-chimică.

Ne putem da seama acum, ținând cont de toate aceste considerații, ce dificultăți majore are de înfruntat o *interpretare metafizică a vieții* și ce luptă dificilă trebuie să ducă biologia în cuprinsul științelor naturii pentru a-și păstra propria esență.

Însă, deoarece existența fiecărei științe, așadar inclusiv cea a biologiei, [279]
are un caracter istoric, nu putem înțelege survenirea ei și nici nu putem stabili raportul ei cu metafizica, așteptându-ne ca biologia să-și amâne, așa-zicând, cercetarea de ordin științific până când va avea la dispoziție o teorie metafizică satisfăcătoare în privința vieții. Iar o teorie metafizică exclusiv autonomă și lipsită de acoperire, ceva de felul unei așa-zise sinteze ulterioare, nu ne este de nici un ajutor. Cercetarea specifică științelor pozitive și metafizica nu pot fi nici separate și nici opuse una alteia în acest fel. Ele nu sunt două etape consecutive ale unui proces de producție. Raportul dintre ele nu poate fi stabilit în chip rațional, mecanic, ca și când ar fi vorba despre două branșe diferite, știința și metafizica, metafizica fiind cea care livrează conceptele fundamentale, în vreme ce știința livrează faptele. De fapt, *unitatea lăuntrică dintre știință și metafizică* este ceva ce ține de *destin*. Acest lucru are o dublă semnificație. În primul rând, posibilitatea unei științe ține întotdeauna și în totalitate de apariția într-o anumită epocă – alături de nenumărații muncitori și tehnicieni – a unor cercetători de frunte. Această calitate a unui cercetător – aceea de a fi un cercetător de frunte – nu constă în caracterul surprinzător și neobișnuit al descoperirilor sale, ci în originaritatea intimității sale cu conținutul cel mai elementar al domeniului său. Adevărata originaritate a intimității cu conținutul cel mai elementar al unui domeniu nu reclamă în mod necesar suportul explicit al unei filozofii sau metafizici complet elaborate. Adevăratul scop al metafizicii nu este acela de a fi întrebuințată cu promptitudine, ca un medicament, ci – indiferent de utilizările sale posibile sau imediate – ea are sarcina inestimabilă de a pregăti *Dasein*-ul pentru acea disponibilitate din care ia naștere tocmai această originaritate firească. Cea de-a doua condiție fundamentală de posibilitate a unei științe autentice, ca știință ce ține de destin, este ca cei care îi sunt contemporani să fie îndeajuns de treji și suficient de puternici [280]

pentru a susține astfel de oameni precum cercetătorii și pentru a-i lăsa să fie acolo, prezenți [*da-sein*]. Astăzi însă ne lipsesc tocmai această forță și încredere de a-i lăsa să fie pe cei care creează ceva esențial – o caracteristică dubioasă a acestei epoci. Reacționăm la lucruri senzaționale, pentru că nu suntem avizi decât de senzațional și de nimic altceva, confundând senzaționalul cu grandiosul. Din cauza acestei aviditați de senzațional suntem în egală măsură generoși și lipsiți de discernământ în distribuirea laudelor. Însă suntem la fel de pricepuți în a rata ceea ce este esențial, fie și numai pentru că găsim doar foarte rar în noi forța de a admira în chip genuin, pentru că reușim numai foarte rar să ne deschidem față de ceea ce merită admirația noastră și să ne menținem cu fermitate în această stare de admirație. Pentru a vorbi în chipul cel mai concret – și raportându-ne, în sfârșit, la zoologie – ne putem întreba câte sute de naturaliști, câte sute de studenți și de studente trec prin institutul de zoologie al universității noastre fără să fie câtuși de puțin impresionați de rangul unui cercetător ca Spemann*. Acest fapt de a fi impresionat nu trebuie să se transforme într-un cult inutil al personalității, ci poate fi dovedit doar prin deferența cu care pășești în lumea unor astfel de cercetători.

Raportul dintre cercetarea specifică științelor pozitive și metafizică nu este ceva de ordinul unei activități organizate sau a unor aranjamente de moment, ci ține de destin, adică este întotdeauna determinată, în chip implicit, de disponibilitatea lăuntrică de a colabora cu celălalt. Am adus aceste lucruri în discuție fiindcă această stare de fapt este hotărâtoare pentru universitățile noastre de astăzi. Există de ambele părți semne ce trădează absența unei astfel de disponibilități. În cazul filozofiei, avem de-a face cu acel aer aparte de superioritate atotștiutoare, care ne permite să ne considerăm superiori numai pe baza unei cunoașteri filozofice privitoare la anumite concepte sau formule conceptuale, cunoaștere pe care am dobândit-o din auzite sau din anumite cărți, și să tratăm de sus – sau dintr-o perspectivă exterioară – anumite științe. Cunoașterea filozofică este o cunoaștere așa-zis superioară pentru că este o cunoaștere cu un caracter mai general. Însă acest aer de superioritate atotștiutoare al cunoașterii vide nu
[281] este o înțelegere matură, care să fi fost dobândită de pe urma unei confruntări cu lucrurile însele. Acestui aer de superioritate atotștiutoare al

* Hans Spemann (1869–1941) a fost un eminent embriologist german, care a primit premiul Nobel pentru Fiziologie și Medicină în anul 1935 pentru importante descoperiri în domeniul biologiei embrionare.

filozofiei de paradă îi corespunde, de partea cercetării științifice, încăpățânarea cu care ea face apel la ceea ce numește fapte, neputința de a înțelege că un fapt nu-ți oferă nimic prin sine și că fiecare fapt adus în discuție a fost întotdeauna deja supus unei explicitări. Acel aer de superioritate atotștiutoare al filozofiei și această încăpățânare a științelor dau naștere unei situații fără ieșire – în care fiecare se încăpățânează să vorbească de una singură – și unei libertăți aparente, prin care fiecare dintre ele o lasă în cele din urmă pe cealaltă să-și vadă de propriul său domeniu. Această libertate nu este însă, în fond, altceva decât insecuritatea ce caracterizează tot ceea ce este inadecvat și insuficient. Această stare este simptomatică pentru știința de astăzi, reprezentând cel mai mare pericol cu care se confruntă ea din interior, cu atât mai fatal cu cât nu este, de fapt, recunoscut și înțeles ca atare. Dimpotrivă, această stare este văzută ca începutul unei stări ideale, în care știința va deveni o tehnică suficientă sieși, iar filozofia – o parte constitutivă a așa-numitei culturi generale. Este limpede că în acest fel nu ne pregătim pentru că o adevărată cooperare între metafizică și știința adevărată. O bună bucată de vreme a părut într-adevăr că știința începe să se clatine, dând chiar naștere sloganului: „criza fundamentelor în știință". Însă această criză nu poate izbucni cu-adevărat și nici nu poate dura suficient de mult, pentru că nu ne lăsăm cu nici un chip zguduiți în asemenea măsură, încât să putem aduce în raza privirii enormitatea și, în același timp, caracterul elementar al noii noastre sarcini. Știința nu-și permite să cadă într-o astfel de criză pentru că ea se află deja, într-o măsură mult prea mare, în slujba utilității [*Dienstbarkeit*] tehnico-practice. Așa au stat lucrurile până acum și așa vor sta în continuare: filozofia stabilește conceptele fundamentale, iar știința livrează faptele. Acestea sunt temeiurile existențiele* fundamentale pentru modul în care știința și filozofia sunt înțelese astăzi. Acestea sunt temeiurile pentru care ne este greu să ne

* În *Ființă și timp*, Heidegger introduce o distincție fundamentală acelei lucrări, care este folosită implicit aici, și anume distincția între existențiel și existențial, care se acoperă, în bună măsură, cu distincția dintre ontic și ontologic. Adjectivul *existențiel* este folosit de Heidegger pentru a caracteriza înțelegerea ontică, implicită a propriei existențe, care este solul fenomenologic pe care se construiește înțelegerea existențială, adică cea a structurilor de această dată ontologice ale *Dasein*-ului, care sunt mereu în joc în cadrul înțelegerii existențiele, rămânând însă neexplicitate. Ansamblul acestor structuri existențiale (ontologice) alcătuiește ceea ce Heidegger numește existențialitatea *Dasein*-ului.

[282] orientăm, atunci când ne confruntăm cu necesitatea de a obține certitudinea necesară în privința raportului dintre știință și filozofie.

Prin observațiile de mai devreme am reușit să evităm de la bun început opinia greșită că știința ar fi o suită de propoziții valide, în spatele cărora se află încă ceva care are validitate. Noi am conceput știința ca fiind mai curând o posibilitate a existenței *Dasein*-ului uman, care nu este necesară pentru *Dasein*-ul omului, ci este o posibilitate liberă a existenței. În acest context am constatat că istoricitatea este caracterul fundamental al acestei posibilități libere și că modul în care ea se desfășoară nu ține nici de organizare, nici de dominația vreunui sistem filozofic, ci ține de destinul specific al fiecărui *Dasein* luat în parte. În măsura în care ne aflăm în orizontul acestui destin, putem într-adevăr dobândi o înțelegere adecvată a corelației dintre filozofia vie și știința vie, însă doar dacă semănăm în noi germenii unei înțelegeri corespunzătoare. Astfel de lucruri nu pot fi învățate, ci țin de maturitatea interioară a existenței.

Discutarea acestei corelații ne-a silit, într-un anumit sens, să ne folosim de zoologie pentru a avansa în cercetarea noastră. Cu toate acestea, nu putem să facem acest lucru într-o manieră superficială, oferind doar o dare de seamă asupra stadiului în care se află cercetarea și aducând în discuție diferite teorii, ci trebuie să ținem seama că toate disciplinele care privesc viața sunt prinse astăzi într-o stranie transformare, a cărei tendință fundamentală este aceea de a reda vieții un statut autonom. Acest lucru nu este pur și simplu de la sine înțeles și ușor de făcut, după cum putem constata dacă urmărim întreaga istorie a problemei. În toată istoria problemei vieții putem observa că se încearcă interpretarea vieții – adică a felului de a fi al animalului și al plantei – pornind de la om; sau, alternativ, se încearcă explicarea vieții cu ajutorul legilor împrumutate din sfera naturii
[283] materiale. În ambele cazuri rămâne însă un rest care nu poate fi explicat și care este, de cele mai multe ori, escamotat. Ceea ce lipsește în ambele cazuri este încercarea hotărâtă de a înțelege necesitatea sarcinii de a consolida *viața pornind* în primul rând *de la sine, în privința conținutului esenței sale*. Faptul că acest lucru nu este realizat de la bun început, după cum ne arată istoria problemei, ne dă de înțeles că aceste stranii încercări nereușite nu sunt datorate unei superficialități a gândirii, ci își au temeiurile lor esențiale. Pe de altă parte, am observat că modul de a concepe viața pornind de la poziția sa intermediară între natura materială și exis-

tența omului servește adesea ca nucleu al unei viziuni de ansamblu, potrivit căreia omul însuși și toate celelalte lucruri sunt înțelese pornind de la viață. Aceasta se numește viziunea biologistă asupra lumii. Max Scheler a încercat, foarte recent, să discute în chip unitar, în contextul unei antropologii, această ierarhie ale cărei trepte sunt ființarea materială, viața și spiritul, pornind de la convingerea că omul este ființa care unifică în sine toate trei treptele ființării: ființa fizică, ființa plantei și animalului și ființa specifică a spiritului. După părerea mea, această teză este o eroare fundamentală a poziției lui Scheler, care îi blochează în chip necesar orice cale de acces la metafizică. Urmează să vedem, în lumina considerațiilor viitoare, în ce măsură lucrurile stau într-adevăr așa. Cu toate acestea, privită dintr-o altă perspectivă, investigația lui Scheler este în multe privințe esențială și superioară tuturor cercetărilor anterioare, chiar dacă a rămas doar într-un stadiu programatic.

§ 46. *Teza că animalul este indigent de lume prin raport cu teza că omul este făuritor de lume. Raportul dintre indigența de lume și făurirea de lume nu stabilește o ordine ierarhică. Indigența de lume ca privare de lume*

Dacă lăsăm în urmă aceste considerații fundamentale și ne întoarcem [284]
acum la teza noastră potrivit căreia animalul este indigent de lume, trebuie să spunem că cercetările recente din biologie facilitează într-o mare măsură posibilitatea ilustrării acestei teze – asta, desigur, numai dacă suntem capabili să le interpretăm dintr-o perspectivă filozofică. În același timp, această teză – la fel ca orice teză metafizică – este de așa natură încât poate constrânge cercetarea specifică științei pozitive să întreprindă o reflecție fundamentală. Sigur că, la o primă vedere, ea pare a contrazice cele mai pătrunzătoare și fundamentale reflecții din sfera biologiei și zoologiei, dacă ne gândim că de la J. von Uexküll încoace a devenit firesc să se vorbească despre un *mediu ambiant al animalelor*. Teza noastră susține, dimpotrivă, că animalul este indigent de lume. Ar fi foarte instructiv și chiar necesar pentru înțelegerea problematicii noastre, dacă ne-am angaja acum într-o interpretare detaliată și deopotrivă filozofică a noii teorii asupra vieții. Însă

va trebui să lăsăm deoparte această interpretare, mai ales că elaborarea unei metafizici tematice a vieții (animalelor și plantelor) nu constituie tema principală a investigațiilor noastre.

Am plasat teza că animalul este indigent de lume *între* celelalte două teze, și anume între teza că piatra e lipsită de lume și cea că omul este făuritor de lume. Dacă privim cea de-a doua teză prin raport cu cea de-a treia, atunci devine imediat limpede ce avem în vedere prin intermediul său. Expresia „indigent de lume" implică distincția dintre sărăcie și bogăție. Sărăcie – mai puțin prin comparație cu mai mult. Animalul este indigent de lume. Are mai puțin. Mai puțin din ce? Din ceea ce îi este accesibil, din acel ceva cu care el, ca animal, se îndeletnicește, din acel
[285] ceva de care poate fi afectat și cu care se află în legătură ca ființă vie. Mai puțin spre deosebire de mai mult, spre deosebire de bogăția de care dispune *Dasein*-ul uman în cadrul raporturilor sale. Albina, de exemplu, își are stupul său, fagurii, florile pe care le caută, dar și celelalte albine din stup. Lumea albinelor este limitată la un anumit domeniu strict determinat. Iar acest lucru este valabil și despre lumea broaștei, despre cea a cintezei și așa mai departe. Însă lumea fiecărui animal individual nu este doar limitată în întindere, ci și în profunzimea cu care îi este accesibilă animalului. Albina lucrătoare cunoaște florile pe care le vizitează, cunoaște culoarea și parfumul lor, însă ea nu recunoaște staminele acestei flori *ca* stamine, nu cunoaște rădăcinile plantei, nu cunoaște lucruri precum numărul de stamine și de frunze. Față de aceasta, lumea omului este bogată, are o întindere mai mare, o profunzime mai sporită, și sporește constant, nu numai în întinderea sa (putem aduce mereu în discuție alte și alte ființări), ci și în profunzimea sa, lăsându-se pătrunsă cu înțelegerea într-o măsură ce sporește mereu. De aceea, acest raport față de lume, care îi este propriu omului, poate fi caracterizat prin referire la augmentația [*Vermehrbarkeit*] tuturor lucrurilor la care omul se raportează. Tocmai de aceea vorbim despre făurire a lumii.

Dacă privim mai îndeaproape această distincție: indigent de lume – făuritor de lume, atunci se vădește că este o distincție privitoare la gradul de desăvârșire al posesiei ființării care e accesibilă în fiecare caz. De aici putem desprinde deja conceptul de lume: în primă instanță, lumea înseamnă suma ființărilor accesibile unui animal sau unui om, și care poate varia în întindere și profunzime. Astfel, cel care este „indigent de lume"

este inferior celui care este „făuritor de lume", care are o valoare superioară. Acest lucru este atât de limpede, încât nu mai este nevoie de nici o altă precizare. Aceste reflecții sunt de la sine înțelese, ba chiar atât de bine cunoscute, încât nu este limpede ce putem câștiga de pe urma lor și în ce fel ar putea să ne servească această distincție pentru determinarea [286] animalității animalului. Pare că nu facem altceva decât să recondiționăm această stare de lucruri, introducând termeni specifici cum ar fi „lume" și „lume ambiantă".

În mod cert, raportul dintre indigența de lume a animalului și făurirea de lume specifică omului – pe care l-am prezentat mai devreme – are acea claritate suspectă a ceea ce este de la sine înțeles, claritate care dispare însă imediat ce ne aplecăm asupra problemei. Totuși trebuie să cunoaștem această aparentă claritate dacă vrem să știm care este acel lucru la care fac adesea referire aceste reflecții considerate atât de firești. Am descoperit un raport de ordinul unei diferențe de grad în privința posibilității de acces la ființare – mai mult, mai puțin, mai redus, mai înalt –, un raport între diferite trepte de desăvârșire. Cu toate acestea, chiar și la o simplă reflecție asupra acestei chestiuni constatăm că e discutabil dacă indigența în sine este în chip necesar inferioară bogăției. Ar putea fi tocmai invers. În orice caz, această comparație dintre animal și om în privința indigenței de lume specifică celui dintâi și a făuririi de lume specifică celui de-al doilea nu permite nici o evaluare sau estimare a desăvârșirii sau a lipsei de desăvârșire – lăsând la o parte faptul că o astfel de evaluare este *de facto* prematură și nepotrivită. Căci vom ajunge foarte curând într-un mare impas dacă vom discuta gradul mai mult sau mai puțin desăvârșit în care ființarea este accesibilă omului și animalului, dacă vom compara, de exemplu, acuitatea vizuală a unui ochi de șoim cu cea a ochiului uman sau simțul olfactiv al câinelui cu cel al omului. Pe cât de ușor ne este să considerăm omul o ființă superioară animalului, pe atât de chestionabilă este o astfel de judecată, mai ales dacă ne gândim că omul poate cădea mai jos decât orice animal. Nici un animal nu poate decădea la fel ca omul. Prin urmare, de aici decurge tocmai necesitatea de a vorbi despre un „mai înalt". Ceea ce este însă neclar, după cum am văzut din cele spuse mai devreme, este tocmai criteriul prin raport cu care putem vorbi despre superioritate și inferioritate. Există oare în genere, atunci când vine vorba despre ceea ce este esențial, o astfel de ierarhie? Este esența omului superioară esenței animalului? O [287] întrebare problematică deja ca întrebare.

Această evaluare curentă nu este problematică doar când vine vorba despre raportul dintre animal și om, trebuind, de aceea, examinată în privința legitimității, limitei și utilității sale. Ea își păstrează caracterul problematic și dacă se păstrează doar *în limitele* lumii animale. Suntem într-adevăr obișnuiți să vorbim și aici despre animale superioare și animale inferioare, și totuși este o greșeală fundamentală să considerăm că amibele și infuzorii sunt animale mai puțin desăvârșite decât elefanții sau maimuțele. Fiecare animal și fiecare specie de animale este în sine la fel de desăvârșită ca oricare alta. În urma acestor considerații devine acum limpede că discuția despre indigența de lume și făurirea de lume nu trebuie nici un moment privită ca o ierarhizare valorică. Prin intermediul acestor concepte este exprimat într-adevăr un raport și o distincție, însă dintr-o perspectivă diferită. Din ce perspectivă? Tocmai acesta este lucrul pe care încercăm să-l aflăm acum. Pentru aceasta este necesar să determinăm în chip adecvat conceptul de *indigență* și să definim semnificația sa specifică în contextul fenomenului lumii; numai așa vom putea înțelege teza potrivit căreia animalul este indigent de lume.

Ceea ce este indigent nu este în nici un caz doar ceea ce este „mai puțin", „mai redus" față de ceea ce este „mai mult", „mai mare". A fi indigent nu înseamnă pur și simplu a nu poseda nimic sau a poseda puțin ori mai puțin decât altul, ci a fi indigent înseamnă *a fi privat*. Această privațiune poate lua, la rându-i, mai multe forme, în funcție de *felul în care* este privat cel indigent, în funcție de *felul în care* se comportă în această stare de privațiune, în funcție de *felul în care* se raportează la ea, în funcție de *felul în care* o înțelege, pe scurt, în funcție de *ceea ce* îi lipsește și de *felul în care se simte* [*zu Mute ist*] – *se simte indigent* [*Ar-mut*]. Este adevărat că termenul de indigență este numai rareori folosit și înțeles în acest sens propriu, care se referă la faptul de a fi indigent al omului. El este mult mai adesea folosit în sensul mai larg și mai slab de „puțin", „deficient": un râu sărac în apă. Însă nici aici nu este vorba despre ceva pur și simplu „mai puțin" prin comparație cu ceva „mai mult", dintr-o altă perioadă, ci „in-
[288] digent" înseamnă nesatisfăcător, insuficient. Indigența este și în acest caz o lipsă sau o absență a ceva ce ar putea să fie prezent și a ceea ce, în general, ar trebui să fie prezent. Acest sens mai slab al termenului de „indigent" trebuie deosebit de primul sens al său, și anume de faptul de a fi indigent ca un mod de *a te simți într-un anumit fel* [*Zumutesein*], la care ne vom

referi prin expresia „*a te simți indigent*" [*armmütig*]*, prin analogie cu expresii precum „a te simți umil" [*demütig*] sau „a te simți melancolic" [*schwermütig*]. În acest fel punem în lumină că faptul de a fi indigent nu este un simplu atribut, ci este modul în care un om se expune și se poziționează față de lume. *Potrivit acestui sens autentic, indigența* care se referă la *existența* a omului este, într-adevăr, o privațiune și trebuie să fie astfel, însă în așa fel încât din această privațiune să ia naștere o formă de luciditate care are o forță aparte și o libertate lăuntrică a *Dasein*-ului. Indigența, în sensul de *stare în care te simți indigent* [*Armmütigkeit*], nu este o simplă indiferență față de orice proprietate, ci tocmai acel mod privilegiat de a avea, în care pare că nu avem nimic. Conceptul mai slab de „sărăcie" are, ca substantiv, ambele semnificații, așadar și faptul de a fi sărac în apă, dacă ne referim la un râu, deși acestuia nu-i poate fi într-un anume fel, în cadrul acestei privațiuni.

Care este atunci semnificația termenului de „indigență" în expresia „indigență de lume"? În ce sens este lumea animalelor indigentă? Acest lucru este deocamdată neclar. Și nu ne putem decide în privința lui printr-o clarificare de ordin lingvistic, ci numai aruncând o privire asupra animalității înseși. Ceea ce știm în mod cert este însă faptul că prin acest termen nu avem în vedere doar ceva precum un „mai puțin" cantitativ. Dar aceasta înseamnă în același timp că în expresiile „indigență de lume" și „făurire de lume" termenul „lume" nu stă pentru cantitatea, suma sau gradul în care ființarea ne este accesibilă.

§ 47. *Teza că animalul este indigent de lume, privită în raport cu teza că piatra este lipsită de lume. Lipsa de lume ca lipsă a accesului la ființare. Caracterizare premergătoare a lumii ca posibilitate de acces la ființare*

Acum, după ce am determinat într-un chip mai precis conceptul de [289]
indigență (de lume) – ca privațiune de un fel sau altul – putem face un pas înainte în încercarea de a înțelege ce înseamnă faptul că animalul este indigent de lume. Dacă indigența înseamnă privațiune, atunci teza noastră

* Heidegger construiește aici un adjectiv inexistent în limba germană, *armmütig*, într-un chip analog felului în care sunt construite adjectivele *demütig* și *schwermütig*, care descriu însă stări afective.

că animalul este indigent de lume înseamnă că animalul este privat de lume, că animalul nu are nici o lume. Am determinat în acest fel raportul dintre această teză și cea de-a treia – teza că omul este făuritor de lume –, de vreme ce omul are o lume.

Însă acum raportul celei de-a doua teze față de prima – și anume față de teza că piatra este lipsită de lume – devine imediat problematic, ba chiar într-o asemenea măsură, încât pare a nu mai exista nici o diferență între prima și cea de-a doua teză. Piatra este lipsită de lume, este fără de lume, nu are o lume. Nici piatra, nici animalul nu au o lume. Diferența este însă că faptul de a nu avea lume nu este avut în vedere în același fel în cele două cazuri. Faptul că aici există o deosebire este indicat de diferența dintre cele două expresii: *lipsa* de lume a pietrei și *indigența* de lume a animalului. Însă dacă animalul se apropie atât de mult de felul de a fi al pietrei, atunci se ridică o întrebare crucială, și anume cea privitoare la distincția dintre aceste două moduri de a fi: felul de a fi al pietrei, care nu are nici o lume [*keine Welt hat*], și felul de a fi al animalului, care nu are lume [*die Welt nicht hat*]. A fi lipsit de lume și a fi indigent de lume sunt ambele moduri de a nu avea o lume. Indigența de lume este o privare de lume. Lipsa de lume este constitutivă pietrei într-o manieră care *nu-i permite nici măcar să fie privată de lume*. Simplul fapt de a nu avea lume nu este suficient. Posibilitatea privațiunii reclamă și alte condiții. Ce înseamnă, așadar, faptul că piatra nu poate fi nici măcar privată de lume? Am ajuns acum în acea etapă a cercetării noastre în care se impune să clarificăm acest lucru.

[290] Să spunem deocamdată că lumea este acea ființare care este de fiecare dată accesibilă și cu care ne putem îndeletnici, și este accesibilă în așa fel încât o îndeletnicire cu ea este posibilă sau necesară pentru felul de a fi al ființării în cauză. Piatra este lipsită de lume. Ea se află, de exemplu, pe drum. Spunem că piatra exercită o anumită presiune asupra pământului. Ea atinge așadar pământul. Însă ceea ce numim aici „atingere" [*Berühren*] nu e ceva de felul unei atingeri tactile [*Betasten*]. Ea nu poate fi comparată cu *acea* raportare a șopârlei față de piatra pe care se așază ca să stea la soare. Iar această atingere a pietrei și a solului nu este deloc de felul *acelei* atingeri pe care o experimentăm atunci când mâna noastră se odihnește pe creștetul unui alt om. Faptul de a sta pe ceva, modul de a atinge are un sens fundamental diferit în fiecare dintre cele trei cazuri. Întorcându-ne la piatră, putem spune că ea stă pe pământ, dar nu-l atinge în chip tactil. Pământul nu *este dat* pietrei ca suport, ca ceea ce o susține, și cu atât mai puțin

ca pământ. Iar piatra nu poate simți pământul ca atare nici măcar în timp ce stă pe el. Piatra se află pe drum. Dacă o aruncăm pe pajiște, va rămâne acolo. Dacă o aruncăm într-o groapă plină cu apă, se scufundă și rămâne pe fund. Ea poate apărea, în funcție de circumstanțe, într-un loc sau altul, printre alte lucruri, însă în așa fel încât acele lucruri printre care se găsește îi sunt în mod esențial *inaccesibile*. Piatra nu poate fi privată de nimic, pentru că, potrivit caracterului său, ea nu are absolut nici un fel de acces la nici unul dintre lucrurile printre care se află, nu le poate atinge, nici nu le poate poseda. Piatra este, adică este într-un fel sau altul și, ca atare, este într-un loc sau într-altul sau nu este deloc. Piatra este, însă ființa sa este caracterizată de o *lipsă esențială de acces* la acele ființări în mijlocul cărora se află simplu-prezentă, potrivit felului său de a fi. Piatra este lipsită de lume. Lipsa de lume a unei ființări poate fi definită acum ca fapt de a nu avea acces la acele ființări (*ca* ființări) în mijlocul cărora se află ființarea căreia îi revine acest fel de a fi. Ar fi deplasat să considerăm faptul că [291]
piatra nu are acces la lume drept o insuficiență. Căci tocmai această lipsă de acces face cu putință modul său specific de a fi, adică contextul ontologic specific naturii fizice materiale și legităților care o guvernează.

Șopârla nu se găsește pur și simplu pe piatra încălzită de soare. Ea și-a ales acea piatră și obișnuiește să facă acest lucru. Dacă e gonită de acolo, ea nu va rămâne undeva, nemișcată, ci va căuta din nou această piatră – indiferent dacă o găsește sau nu. Șopârla se încălzește la soare. Așa spunem noi, deși este discutabil dacă ea se raportează la acest lucru la fel cum ne raportăm noi atunci când stăm la soare, la fel cum este discutabil dacă soarele îi este accesibil ca soare, dacă ea recunoaște blocul de stâncă *drept* un bloc de stâncă. Însă, cu toate acestea, raportul șopârlei cu soarele și cu căldura este diferit de raportul pietrei care stă la soare, fiind încălzită de acesta. Chiar dacă, evitând orice fel de interpretare psihologică greșită sau prematură, nu vom căuta să proiectăm asupra șopârlei lucrurile pe care le simțim noi, vedem totuși că există o diferență între *felul de a fi* al șopârlei, al *animalelor*, și *felul de a fi* specific lucrurilor materiale. Stânca pe care se așază șopârla nu-i este, într-adevăr, dată acesteia ca stâncă a cărei alcătuire mineralogică ar putea-o investiga; soarele la care ea se încălzește nu-i este dat ca soare în privința căruia ea ar putea pune întrebări și ar putea oferi răspunsuri din perspectiva astrofizicii. Însă nici nu putem spune că șopârla se află doar *lângă* stâncă, în *mijlocul* altor lucruri, cum ar fi soarele, la fel cum nu putem spune că ea este simplu-prezentă, în același fel ca piatra care se află alături de ea. Șopârla are *propria* ei *raportare* la stâncă, la soare

și la alte lucruri. Suntem tentați să spunem că ceea ce noi identificăm acolo drept soare și stâncă sunt și pentru șopârlă lucruri de-ale șopârlei. Dacă spunem că ea stă pe stâncă, s-ar cuveni să tăiem cu o linie cuvântul „stâncă", pentru a indica prin asta că acel lucru pe care stă îi este dat șopârlei *într-un anumit fel*, dar nu-i este totuși cunoscut ca stâncă. Tăierea
[292] cu o linie a acestui cuvânt nu înseamnă doar că e vorba de altceva sau că stânca e luată drept altceva, ci înseamnă că aceasta nu este, în genere, accesibilă *ca ființare*. Firul de iarbă pe care se urcă un gândac nu este pentru el un fir de iarbă, nu este ceva ce poate fi legat într-un snop de fân, cu care țăranul își va hrăni apoi animalele, ci este un drum al gândacului pe care acesta caută hrană pentru gândaci, și nu orice hrană în genere. Animalul are de fiecare dată, ca animal, anumite relații cu hrana sau prada sa, cu inamicii săi, cu partenerul său. Aceste relații, care sunt infinit de dificil de înțeles pentru noi și care reclamă un grad ridicat de precauție metodologică, au un caracter fundamental particular, care n-a fost nici văzut, nici conceput până acum din perspectivă metafizică, și pe care vom ajunge să-l cunoaștem mai târziu, în cadrul interpretării noastre finale. Animalul nu are doar o anumită relație cu mediul în care se hrănește sau în care vânează, cu prădătorii sau cu partenerii săi de împerechere, ci se menține întotdeauna într-un anumit mediu pe toată durata vieții sale, fie că e vorba de apă sau de aer – sau de amândouă –, în așa măsură încât animalul nici nu sesizează mediul care îi aparține. Dacă este însă îndepărtat din mediul său și eliberat într-un alt loc, va avea imediat tendința să scape de acolo și să se întoarcă în mediul său. Prin urmare, animalului îi sunt accesibile numai unele lucruri bine determinate, în anumite limite bine determinate. *Felul de a fi* al animalului – ceea ce noi numim „*viață*" – *nu este lipsit de acces* față de lucrurile care se află în preajma lui, în mijlocul cărora animalul există ca ființă vie. Acesta este temeiul pentru care spunem că animalul are mediul să ambiant și libertatea de a se mișca în limitele acestui mediu. De-a lungul vieții sale, animalul este închis în mediul său ca într-o conductă care nici nu se lărgește, nici nu se îngustează.

Dacă înțelegem *lumea* ca *posibilitate de acces la ființare*, cum putem spune atunci că animalul – care are în mod evident acces la lume – este indigent de lume, mai ales când prin a fi indigent înțelegem a fi privat de lume? Chiar dacă ființarea este accesibilă animalului într-un alt fel și în limite mai re-
[293] strânse, el nu este totuși privat de lume. Animalul are lume. Faptul de a fi privat de lume nu este o caracteristică generală a animalului.

§ 48. *Faptul de a avea și de a nu avea lume specific animalului: obținerea unui punct de pornire pentru clarificarea conceptului de lume*

Cercetarea comparativă de până acum a clarificat deja semnificația celor trei teze, ceea ce înseamnă că problema care se află în centrul cercetării de față – și anume întrebarea privitoare la conceptul de lume – a devenit și mai acută. Perplexitatea noastră în fața sensului conceptului de lume și a raportului față de lume n-a făcut decât să sporească. Dacă prin conceptul de lume înțelegem ființarea potrivit posibilității de acces la ea, dacă posibilitatea de acces la ființare este un caracter fundamental al conceptului de lume și dacă ființele vii sunt accesibile altor ființe vii, atunci animalul se află pe aceeași treaptă cu omul, de aceeași parte cu omul. Atât în cazul animalului, cât și în cazul omului avem de-a face cu un *fapt de a avea lume*. Pe de altă parte, dacă cea de-a doua teză a noastră, cea referitoare la indigența de lume a animalului, este justificată, iar indigența este o privațiune și privațiunea un fapt de a nu poseda, atunci animalul se află pe aceeași treaptă cu piatra. Se vădește astfel că, în cazul animalului, avem de-a face atât cu un *fapt de a avea lume*, cât și cu un *fapt de a nu avea lume*. Acest lucru este contradictoriu și, prin urmare, logic imposibil. Însă metafizica și ceea ce ține de domeniul esențialului funcționează după o altă logică decât aceea a simțului comun. Dacă aceste propoziții despre faptul de a avea și de a nu avea lume specific animalului vor rămâne, pe bună dreptate, în picioare, atunci conceptele de lume și de posibilitate de acces la lume trebuie să fi fost folosite în sensuri diferite în cele două cazuri. Cu alte cuvinte, conceptul de lume n-a fost încă lămurit. Faptul că nu vedem cum am putea ieși din acest impas se datorează obscurității conceptului de lume. Însă am reușit totuși să obținem un punct de pornire pentru o clarificare a acestui concept, adică am reușit să găsim nodul pe care trebuie să ne străduim să-l dezlegăm mai întâi. Acest lucru ne va reuși numai dacă ne vom uita cu atenție la felul în care a fost făcut acest nod, la felul în care sunt împletite propozițiile „animalul are lume“ și „animalul nu are lume“. [294] Aici sunt împletite, așa-zicând, extremele lipsei de lume și făuririi de lume. Doar astfel, prin această rezolvare originară a problemei, trebuie să iasă la iveală sensul conceptului de lume și, ceea ce este încă mai important, trebuie să se vădească dacă am înțeles sau nu conceptul și fenomenul de lume, sau dacă pentru noi aceste expresii sunt doar cuvinte goale. Împletirea

acestor trei teze apare exprimată în poziția intermediară a tezei privitoare la animal. E cazul, așadar, să aruncăm o nouă privire asupra esenței animalului, asupra animalității. De astă dată însă nu vom mai putea face acest lucru cu aceeași naivitate ca la început. Căci am văzut că lumea animalului – dacă putem spune așa – nu este un caz particular al lumii specific umane și nici nu este vorba doar despre o diferență de grad între aceste două lumi. Dar animalul nu este nici doar ceva simplu-prezent, ci este determinat, în privința modului său de a fi, prin aceea că are posibilitate de acces la... Formulată într-un chip mai precis, întrebarea noastră sună astfel: „care este acel lucru față de care se raportează animalul și în ce fel de raport se află el cu hrana pe care o caută, cu prada după care fuge ori cu adversarul pe care îl pune pe fugă?"

CAPITOLUL IV

Clarificarea esenței indigenței de lume specifice animalului pe firul călăuzitor al întrebării privitoare la esența animalității, a vieții în genere și a organismului

§ 49. *Întrebarea metodologică privitoare la posibilitatea de a te pune în locul unei alte ființări (animal, piatră, om), ca întrebare concretă ce privește felul de a fi al acestei ființări*

Trebuie să dăm seama acum de modul în care se raportează animalul [295]
la toate aceste lucruri enumerate mai devreme, precum și de modul în care îi este dat animalului acel lucru în cauză, cu care se află în relație. Însă cum putem face acest lucru? Cum altfel, dacă nu punându-ne în locul animalului. Dar oare nu ne confruntăm atunci cu pericolul de a interpreta ființa animalului din perspectiva noastră? Poate că, în cele din urmă, am putea contracara o astfel de interpretare greșită. Mult mai importantă e întrebarea fundamentală dacă *este, în genere, posibil să ne punem în locul animalului*, de vreme ce abia dacă ne putem pune în locul unui om, care este o ființă asemenea nouă. Și cum stau lucrurile în privința pietrei? Este cu putință să ne punem în locul pietrei?

Iată cum, dintr-odată, ne aflăm din nou în fața unei întrebări de ordin metodologic, însă în fața unei întrebări de ordin metodologic *cu totul aparte*. În fond, acea întrebare de ordin metodologic, adică orice întrebare privitoare la modul în care putem și trebuie să *abordăm* și să *urmărim* un lucru, este strâns legată de întrebarea privitoare la caracterul concret al lucrului în cauză. Iar, în acest caz, lucrul este valabil într-un sens cu totul privilegiat. Căci *problema concretă* de care suntem preocupați este chiar *posibilitatea de acces* în sine, posibilitatea animalului sau a omului de a avea acces la alte ființări – adică tocmai caracterul constitutiv al ființei animale sau al ființei umane. Această întrebare de ordin metodologic este

în sensul cel mai strict o *întrebare concretă*. Așadar, atunci când întrebăm
[296] cum stau lucrurile în privința transpunerii de sine și în privința posibilității omului de a se pune în locul altui om, în locul unui animal sau în locul unei pietre, întrebăm de fapt, în același timp: ce fel de mod de a fi caracterizează acele ființări care fie ne permit să ne punem în locul lor, fie împiedică acest lucru, fie îl resping ca fiind, în genere, inadecvat?

Cum stau lucrurile în privința posibilității omului de a se pune în locul unei ființări care nu este el însuși – fie că este vorba de o ființare de același fel ca el, fie de o ființare de un cu totul alt fel? Nu ne putem închipui că vom putea desfășura aici această problemă în întreaga ei amplitudine, ci trebuie să ne menținem în limitele pe care ni le impune problema noastră. Mai întâi trebuie să lămurim însă teza că animalul este indigent de lume. Vom discuta chestiunea putinței omului de a se pune în locul altui om, în locul unui animal sau al unei pietre *pornind* de la următoarele *trei* întrebări: „este oare posibil să ne punem în locul unui animal?", „este posibil să ne punem în locul unei pietre?", „este posibil să ne punem în locul altui om?". În cadrul acestor întrebări ne preocupă mai puțin problema posibilității de a surprinde aceste ființări, cât ceea ce putem afla astfel în privința ființării înseși care trebuie surprinsă. Discutarea acestei probleme a transpunerii de sine ne va servi la clarificarea poziției pietrei, animalului și omului prin raport cu problema lumii. Cercetarea care urmează are sarcina aparte de a se distanța de abordarea naivă de la început, potrivit căreia am avea de-a face aici cu trei ființări prezente în același mod.

Ceea ce ne interesează în genere este întrebarea privitoare la posibilitatea omului de a se pune în locul unei alte ființări care nu este el însuși. Această transpunere nu înseamnă însă reconstruirea *de facto* a unui om înăuntrul unei alte ființări. Nu înseamnă nici a lua *de facto* locul celeilalte ființări, nu înseamnă a o înlocui. Dimpotrivă, cealaltă ființare trebuie tocmai să fie păstrată *ca* ceea ce este și așa *cum* este. A te pune în locul acestei ființări înseamnă a însoți *ceea ce* este această ființare, potrivit *felului în care* este, pentru a afla în chip nemijlocit, prin această însoțire *cu*
[297] ființarea cu care ne însoțim *în acest fel*, cum stau lucrurile în privința ei, pentru a ne informa în privința felului în care se simte și pentru a privi în profunzime cealaltă ființare într-un mod poate chiar mai radical și mai esențial decât o poate face ea însăși. A însoți o altă ființare poate însemna, mai departe, a o ajuta să ajungă la ea însăși – dar și a o lăsa să se înșele în

privința ei înseși. A te pune în locul unei ființări nu înseamnă, prin urmare, a lua locul unei alte ființări, înlăturând-o. Oricât de clar ar putea părea acest lucru atunci când este exprimat în chip *negativ*, interpretarea pozitivă a faptului de a te pune în locul cuiva este adeseori greșită. Este limpede – ni se va spune – că nu poate fi vorba despre a te muta *realmente* în locul celeilalte ființări, ca și când ai putea ocupa și umple locul acelei ființări, părăsindu-l pe al tău. Nu realmente – ci doar *în chip imaginar*. Iar acest lucru poate fi cu ușurință înțeles astfel: nu realmente, ci *numai ca și când*; *a te comporta ca și când* ai fi cealaltă ființare.

Această concepție despre transpunerea de sine, larg răspândită și în filozofie, conține o eroare fundamentală, pentru că tocmai aspectul pozitiv hotărâtor al transpunerii este trecut cu vederea. Aceasta nu constă în aceea că, făcând abstracție de noi înșine, ne comportăm, pe cât cu putință, ca și când am fi cealaltă ființare, ci constă, dimpotrivă, tocmai în aceea că noi înșine rămânem noi înșine, și numai astfel putem crea posibilitatea de a însoți acea ființare noi înșine *ca altul*, prin raport cu ea. Căci nu există însoțire atunci când cel care vrea și ar trebui să însoțească renunță mai întâi la sine însuși. „A te pune în locul…" nu înseamnă nici a te muta realmente în locul celuilalt, nici a face un simplu experiment mental, prin care presupunem că această transpunere a reușit.

Rămâne însă întrebarea: ce înseamnă aici a fi noi înșine, pentru a crea astfel posibilitatea unei însoțiri cu celălalt? Ce înseamnă „a însoți"? *Pe cine* sau *ce* însoțim, și în ce mod? Dacă înțelegem faptul de a te pune în locul unei alte ființări ca însoțire a ei, atunci este limpede că această expresie – „a te pune în locul" – este într-o anumită privință problematică și chiar complet nesatisfăcătoare, dacă ținem seama de elementul hotărâtor din cadrul acestui raport. Același lucru este valabil și despre termenul de empatie, care [298]
sugerează că, pentru a ajunge la celălalt, trebuie să empatizăm cu el, asta însemnând că, în primă instanță, ne aflăm „în afara" lui. Termenul de empatie a devenit firul conducător al unui întreg șir de teorii fundamental greșite în privința raportului unui om față de alt om și față de altă ființare în genere, teorii pe care abia astăzi începem să le depășim. Însă așa cum crearea și transformarea unui cuvânt într-o expresie-cheie indică deșteptarea unei noi cunoașteri, tot la fel dispariția din limbă a unor astfel de expresii este adeseori semnul unei transformări a manierei de înțelegere și al unei renunțări la acea înțelegere eronată. Faptul că astăzi nu mai vorbim

de trăiri, de trăiri ale conștiinței sau de conștiință* nu ține de obstinația sau de excentricitatea filozofiei. *Suntem constrânși să adoptăm un nou limbaj, pe temeiul unei transformări a existenței.* Mai precis, această schimbare are loc odată cu apariția noului limbaj. Dacă am renunțat astăzi la termenul de „empatie", alegând să vorbim – numai în chip premergător și în anumite condiții – despre „a te pune în locul" unei alte ființări, asta nu se întâmplă pentru că am ales o expresie mai bună, care exprimă însă aceeași poziție și dă seama de același lucru, ci *poziția noastră și lucrul în chestiune sunt acum altele.* Pe de altă parte, nu este deloc întâmplător că astfel de expresii precum „a te pune în locul cuiva" sau „empatie" au un rol dominant în descrierea raporturilor fundamentale dintre om și ființare. Cauzele acestui fapt nu pot fi investigate aici. După această clarificare premergătoare a ceea ce avem propriu-zis în vedere prin „faptul de a te pune în locul" – și anume un fapt de a însoți pe cineva –, vom trece acum mai departe la elucidarea celor trei întrebări: „ne putem pune în locul *animalului*?", „ne putem pune în locul *pietrei*?", „ne putem pune în locul *altor oameni*?".

Să luăm *prima întrebare*: „ne putem pune în locul animalului?" Despre
[299] ce este vorba aici? Despre nimic altceva decât dacă este sau nu posibil să însoțim animalul în felul în care aude și vede, în felul în care atacă prada și fuge de prădători, în felul în care își construiește cuibul și altele asemenea. Așadar, în chestiune aici nu e faptul că ființarea în locul căreia vrem să ne punem se raportează la o altă ființare – că are acces și că, astfel, are de-a face cu prada sau cu prădătorul său. Ridicând această întrebare, anume dacă ne putem pune în locul animalului, noi asumăm deja drept indubitabil faptul că o însoțire a animalului, o însoțire a acestuia când e vorba de *accesul său la lume și de îndeletnicirea sa cu ea* este, *în genere*, posibilă, și nu complet lipsită de sens. Aici nu este deloc în chestiune dacă animalul ca atare poartă, așa-zicând, cu sine o sferă care să ne permită să ne punem în locul lui. Chestionabilă rămâne doar reușita concretă a acestei transpuneri a noastre în această sferă determinată; chestionabile rămân măsurile concrete ce sunt necesare pentru a duce la bun sfârșit o astfel de transpunere și limitele sale concrete.

Când ridicăm cea de-*a doua întrebare*: „este posibil să ne punem în locul pietrei?", atunci interogația noastră devine cu totul alta, chiar dacă are aceeași formă lingvistică. Acum nu ne întrebăm dacă avem *de facto*

* Prin enumerarea acestor termeni, Heidegger face în mod explicit trimitere la jargonul fenomenologiei husserliene.

mijloace și căi de pentru a însoți felul de a fi al pietrei, ci ne întrebăm dacă piatra, ca piatră, permite sau poate permite în genere posibilitatea de a ne pune în locul ei, dacă ceva de felul unei însoțiri are în genere vreun sens în cazul pietrei. Prin această întrebare aproape că ne-am dat deja și răspunsul: nu, nu ne putem pune în locul pietrei, iar acest lucru este imposibil nu pentru că ne lipsesc mijloacele pentru a veni în întâmpinarea acestei posibilități, ci pentru că piatra ca atare nu permite în genere această posibilitate, pentru că ei nu-i aparține – și nu ne pune la dispoziție – acea sferă în care să ne putem transpune. Vreau să subliniez faptul că *de cele mai multe ori* răspundem așa, pentru că de fapt există moduri și căi ale *Dasein*-ul uman prin care omul nu ia niciodată ca atare lucrurile exclusiv materiale sau instrumentele tehnice, ci le „însuflețește" – așa cum spunem [300] adeseori în chip ambiguu. Există două modalități fundamentale în care acest lucru se poate întâmpla: atunci când *Dasein*-ul uman este determinat în existența sa de *mituri*, sau în cazul *artei*. Ar fi însă fundamental greșit să încercăm să respingem aceste moduri de însuflețire sub pretextul că sunt excepții de la regulă, sau ca un procedeu pur metaforic, ce rămâne cumva în domeniul fantasticului, fiind doar un produs al imaginației, o simplă iluzie. Aici nu este vorba despre opoziția dintre realitate și iluzie, ci despre distincția dintre *moduri* posibile și fundamental diferite de *adevăr*. Ținând însă seama de tema discuției noastre, vom rămâne în dimensiunea adevărului științific și metafizic, care, împreună, determină de multă vreme caracterul adevărului specific reflecției și judecății cotidiene, dar și caracterul adevărului specific cunoașterii noastre „naturale".

Dacă ridicăm acum cea de-a *treia întrebare*, și anume dacă ne putem pune noi, ca oameni, în locul unui alt om, constatăm că și în privința acestei întrebări lucrurile stau altfel decât în privința celorlalte două. Pare, într-adevăr, că avem de-a face cu aceeași întrebare ca și în cazul animalului, ba chiar aici este mult mai puțin discutabil – în fond, nu este deloc discutabil – dacă în anumite cercuri sau situații ceilalți oameni se raportează, de regulă, la lucruri exact ca și noi. Mai mult decât atât, nu numai că mai mulți oameni pot avea aceeași atitudine față de aceleași lucruri, dar mai mulți oameni pot *împărtăși* o atitudine, fără ca aceasta să se fragmenteze – fiind, așadar, posibil să-i însoțim când e vorba de accesul lor la lucruri și de îndeletnicirea lor cu ele. Aceasta este un conținut fundamental al experienței existențiale nemijlocite a omului însuși. Discutabil este iarăși numai ceea ce ține de dimensiunea practică, de mijloacele prin care

îi putem însoți în fiecare caz în parte. Pentru că știm din experiența cotidiană a *Dasein*-ului – și recunoaștem adeseori acest lucru, ca și când l-am deplânge – că este atât de dificil să ne punem în locul altor oameni și că atât de rar reușim să-i însoțim realmente.

[301] Cu toate acestea, întrebarea de acum, cea de-a treia, care privește posibilitatea de a ne pune în locul altor oameni, este diferită de aceea dacă ne putem pune în locul unui animal. În cazul celei de-a doua întrebări presupunem tacit că, în principiu, există posibilitatea de a ne pune în locul său și de a-l însoți într-o anumită măsură – că această posibilitate are sens, așa cum spuneam mai devreme. Aici însă, în cazul omului, nici nu mai putem face o asemenea asumpție – asumpția că, în principiu, este posibil să ne punem în locul unui alt om. Nu mai putem face această asumpție nu pentru că omul, la fel ca piatra, nu ne oferă potrivit esenței sale o astfel de posibilitate de a ne pune în locul său –, ci pentru că această posibilitate ține deja în chip originar de esența proprie a omului. În măsura în care omul există, el s-a pus deja, prin existența sa, în locul celorlalți, chiar și atunci când nu există de fapt nici un alt om în apropierea sa. *Da-sein*-ul omului, *Da-sein*-ul din om înseamnă de aceea – chiar dacă nu în chip exclusiv – a te pune în locul altor oameni. Posibilitatea de a te pune în locul altor oameni, ca posibilitate de a te însoți cu ei, cu *Dasein*-ul din ei, a survenit întotdeauna deja, pe temeiul *Dasein*-ului din om – ca *Dasein*. Căci *Da-sein* înseamnă *fapt de a fi laolaltă cu ceilalți* [*Mitsein mit Anderen*] sub forma *Dasein*-ului, adică existând laolaltă. Întrebarea dacă noi, ca oameni, ne putem pune în locul altor oameni este de aceea lipsită de obiect, pentru că nu este o întrebare posibilă. Este o întrebare lipsită de sens [*sinnlos*], ba chiar o întrebare absurdă [*sinnwidrig*], fiindcă este fundamental inutilă. Dacă, atunci când formulăm întrebarea privitoare la posibilitatea de a ne pune în locul altor oameni, gândim într-adevăr conceptul de om și esența omului, atunci tocmai acest lucru ne împiedică să ducem întrebarea la bun sfârșit. A fi împreună cu… ține de esența existenței omului, adică de esența fiecăruia ca individual.

Și, cu toate acestea, cât de des și cât de greu ne apasă faptul că nu-i putem însoți pe ceilalți. Și oare nu suntem cuprinși, în *Dasein*-ul nostru,
[302] de un nou avânt de fiecare dată când reușim să-i însoțim pe ceilalți, în cadrul unei relații autentice cu ei? Prin urmare, putința de a-i însoți pe ceilalți, de a ne pune în locul lor, este problematică și pentru om, *deși – sau chiar tocmai pentru că* – ține de esența ființei lui să se afle mereu laolaltă

cu ceilalți. Această constituție de esență a *Dasein*-ului uman, faptul că el este de la bun început laolaltă cu alții, implică faptul că omul ce există în mod concret se mișcă în chip necesar, întotdeauna deja, într-o manieră determinată în orizontul faptului de a fi laolaltă cu..., adică în orizontul unei însoțiri. Din câteva cauze, printre care unele esențiale, această însoțire [*Mitgehen*] cu celălalt ia forma unei despărțiri și îndepărtări de celălalt [*Auseinandergehen*], a unei împotriviri față de el [*Gegeneinandergehen*], dar în primă instanță și cel mai adesea ia forma unui fapt de a merge alături de celălalt [*Nebeneinanderhergehen*]. Tocmai acest fapt de a merge alături de celălalt, care nu iese în evidență, fiind de la sine înțeles – ca mod determinat al ființei laolaltă și al faptului de a te pune în locul celuilalt –, ne dă iluzia că această situație în care suntem „alături" trebuie depășită mai întâi, că deocamdată nu poate fi în nici un caz vorba despre faptul de a te fi pus în locul celuilalt, ca și când ar fi nevoie să empatizăm mai întâi cu celălalt pentru a ajunge la el. Și pentru multă vreme această iluzie a indus în eroare, într-o măsură greu de imaginat, până și filozofia. Ba chiar filozofia însăși a continuat să hrănească mai departe această iluzie, proclamând dogma potrivit căreia omul individual există pentru el însuși ca individ și că eul individual, împreună cu sfera sa proprie, este ceea ce îi este dat acestuia în primă instanță și cel mai adesea și în chipul cel mai cert cu putință. În acest fel, filozofia a girat opinia potrivit căreia ființa laolaltă trebuie să fie mai întâi creată, pornind de la această izolare solipsistă.

Problema ne arată cât de important este să concepem într-un mod adecvat raportul fundamental dintre un om și altul și, astfel, caracteristica esențială a *Dasein*-ului uman. Căci numai pornind de aici putem ridica în cele din urmă cu succes întrebarea privitoare la modul în care omul – căruia îi aparține, potrivit esenței sale, faptul de a fi laolaltă cu alții – se [303]
poate pune, ca om, în locul unui animal, în privința căruia este de la sine înțeles, într-o anumită măsură, că poartă la rândul său cu sine – potrivit propriei sale animalități – o sferă specifică care face posibil faptul de a ne pune în locul său.

Să rezumăm încă o dată cele spuse până acum. Ne aflăm în fața întrebării privitoare la esența animalității animalului. Ceea ce ne interesează în acest context este să dezvoltăm această întrebare ca întrebare. Pentru noi, ceva mult mai important și mai esențial decât un răspuns direct la această întrebare este dezvoltarea întrebării înseși. Căci fiecare răspuns, dacă este adevărat, este unul condiționat, fiind așadar variabil și supus

schimbării. Ceea ce rămâne însă neschimbat și cade întotdeauna în sarcina filozofiei este tocmai dificultatea fundamentală de a dezvolta realmente această întrebare, întrebarea privitoare la esența animalității, și de a concepe astfel întrebarea privitoare la *esența vieții în genere* în caracterul său pe deplin problematic. Numai pe această cale putem reuși să ajungem la fondul problemei care este în discuție aici.

Am încercat de aceea în mod intenționat, în cursul considerațiilor de față, să clarificăm dificultatea acestei probleme dintr-o perspectivă mereu diferită. Ultima oară am încercat să facem asta orientându-ne după posibilitatea unui om de a se pune în locul altui om, în locul unui animal sau în locul unei pietre. Am purtat toate aceste discuții cu intenția anume de a ne elibera definitiv de acea naivitate inițială, când credeam că ființările vizate de interogația noastră – piatra, animalul, omul și chiar planta – ar fi date în același sens, în aceeași măsură și la același nivel. Această perspectivă inițială, aparent naturală și nemijlocită, este de fapt o iluzie ce iese imediat la iveală atunci când începem să ridicăm întrebarea privitoare la posibilitatea de a ne pune în locul unui animal, al unei pietre sau al unui om. În acest context am redefinit „faptul de a te pune în locul" cu ajutorul termenului de „însoțire" și am constatat îndată că expresia „a te pune în locul cuiva" este inadecvată cel puțin acolo unde este vorba de însoțirea unui om cu un altul. Această expresie și modul de interogare specific ei sunt cu totul inadecvate atunci când conceptul de empatie este adus în discuție. Discutând cele trei întrebări privitoare la posibilitatea de a ne pune în locul unui animal, al unei pietre sau al unui om, am constatat – în cazul primei întrebări – că este posibil, cel puțin în principiu, ca omul să se pună în locul animalului, ceea ce revine la a spune că această posibilitate nu poate fi realmente pusă sub semnul întrebării. Chestionabilă este însă numai realizarea propriu-zisă a acestei posibilități de a ne pune în locul animalului. În cazul întrebării privitoare la posibilitatea de a ne pune în locul pietrei am ajuns la concluzia că ea este principial imposibilă ca întrebare și că, prin urmare, întrebarea privitoare la modul concret de a ne pune în locul pietrei este complet lipsită de sens. În ceea ce privește omul, am constatat că întrebarea cu privire la posibilitatea ca acesta să se pună în locul altui om este superfluă, că într-o anumită măsură nu știe ce întreabă. Căci dacă prin această întrebare este într-adevăr avut în vedere omul potrivit esenței sale, atunci ea devine inutilă, în măsura în care a fi om înseamnă a te fi pus în locul altuia, a fi laolaltă cu ceilalți. Întrebarea

[304]

privitoare la realizarea concretă a acestui fapt de a fi laolaltă nu este o chestiune care să țină de empatie și nici o problemă teoretică, ci o întrebare ce privește existența propriu-zisă. Discutarea acestor întrebări – dar mai ales a celei din urmă – ne-a făcut să vedem pe ce temei devine posibilă teoria eronată a empatiei și tot ceea ce ține de această teorie. Ea își are temeiul în opinia că omul ar fi mai întâi o ființă izolată în raport cu alți oameni și că, în principiu, trebuie să căutăm mai întâi o punte de legătură între un om și altul. Iluzia acestei izolări se datorează însă faptului că omul se mișcă *de facto* la nivelul unui mod specific de a se pune în locul celuilalt, care are caracterul indiferent al faptului de a merge alături de celălalt. Această iluzie a unei separări inițiale dintre un om și celălalt este susținută [305] și de faptul că filozofia a proclamat dogma că omul este mai întâi „subiect" și „conștiință", iar acestea sunt lucrurile care îi sunt date în primă instanță, în chip nemijlocit și în mod cert subiectului.

Teoria potrivit căreia omul este mai întâi subiect și conștiință, acestea fiind modurile în care își este dat lui însuși în primă instanță și în modul cel mai cert – teorie formulată de fapt de Descartes dintr-o cu totul altă perspectivă și cu o intenție complet diferită, în contextul problemei întemeierii metafizicii – a influențat întreaga filozofie modernă, suferind odată cu Kant o modificare aparte, chiar dacă nu una esențială. Pasul următor a fost absolutizarea, în filozofia hegeliană, a acestei perspective al cărei punct de plecare este eul privit ca subiect izolat, absolutizare pe care tocmai de aceea o numim idealism absolut. Dacă considerăm omul în acest sens ca subiect și conștiință, așa face idealismul modern de la Descartes încoace, pentru care acest lucru este de la sine înțeles, atunci ratăm de la bun început posibilitatea fundamentală de a pătrunde până la esența originară a omului, adică de a surprinde *Dasein*-ul din el. Toate încercările ulterioare de a corecta această poziție s-au dovedit inutile și ne-au condus în mod forțat la acea poziție care a fost elaborată în cadrul idealismului absolut hegelian. Nu pot discuta mai în detaliu aici aceste chestiuni de ordin istoric. Merită însă indicat faptul că această problemă a raportului dintre un om și celălalt nu este o chestiune ce ține de teoria cunoașterii și nici de modul în care un om îl înțelege pe celălalt, ci o problemă ce ține de ființa însăși, adică o problemă de metafizică. Pornind de la conceptul de om înțeles ca „eu" și de la conceptul de persoană umană – ambele fundamental inadecvate din perspectivă metafizică – Kant și discipolii săi au apelat la conceptul de *persoană absolută* și la cel de *spirit absolut*, pentru a determina apoi în chip

retrospectiv esența omului, pornind de la acest concept inadecvat de spirit.
[306] Caracterul ermetic al acestui sistem absolut are doar rolul de a masca natura problematică a abordării sale și a punctului său de pornire, care constă în aceea că problema omului, a *Dasein*-ului uman în genere, n-a devenit niciodată o adevărată problemă. Acest pas prin care Hegel a trecut de la Kant la idealismul absolut nu este altceva decât consecința dezvoltării filozofiei occidentale. Ea a devenit *posibilă* și *necesară* datorită lui Kant, pentru că problema *Dasein*-ului uman, și anume finitudinea, nu devine o problemă autentică, adică o problemă centrală a filozofiei. Căci, așa cum arată cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*, Kant însuși a înlesnit această cale care se distanțează de finitudinea neînțeleasă pentru a găsi liniștea infinității. Nu voi putea intra mai în detaliu în aceste probleme, însă le-am discutat în lucrarea mea intitulată *Kant și problema metafizicii*, unde am încercat să pun în evidență necesitatea metafizică a problemei finitudinii. N-am încercat să ofer acolo o interpretare mai bună la Kant și nu mă interesează ce vor kantienii tradiționali sau neokantienii să creadă despre Kant. Consecința despre care am vorbit mai devreme este una necesară, iar maniera în care Hegel a dus-o la împlinire este demnă de admirație, dar este totuși deja, prin faptul că este o consecință [*Konsequenz*], semnul unei infinități uzurpate. Finitudinii îi aparține in-consecvența [*In-Konsequenz*] – nu ca deficiență sau ca perplexitate, ci ca forță activă. Finitudinea face dialectica imposibilă, scoate la iveală caracterul ei iluzoriu. Finitudinii îi aparține lipsa unei urmări [*Un-folge*], lipsa temeiului [*Grund-losigkeit*] sau ascunderea temeiului [*Grund-verborgenheit*].

Această întrebare privitoare la eu și la conștiință (*Dasein*) nu este, prin urmare, o întrebare ce ține de teoria cunoașterii și nici o întrebare ce ține de metafizică privită ca disciplină, ci o întrebare prin care orice *metafizică* își vădește caracterul posibil, adică necesar.

§ 50. *Faptul de a avea și de a nu avea lume, ca putință de a acorda posibilitatea transpunerii și ca necesitate de a refuza însoțirea. Indigența (privațiunea), înțeleasă ca fapt de a nu avea în chiar faptul de a putea avea*

[307] Ce anume am aflat de pe urma analizei posibilității de a ne pune în locul pietrei, animalului sau al omului în privința întrebării ce vizează

clarificarea esenței indigenței de lume proprie animalului? Putința de a te pune în locul altuia ține de esența *Dasein*-ului uman. Dacă păstrăm în minte acest lucru, atunci avem un reper esențial pentru problema specifică a putinței de a ne pune în locul animalului. Și totuși cum ne ajută acest lucru? Am înlăturat oare astfel dificultatea cu care ne confruntăm atunci când încercăm să ne punem în locul animalului, într-un context anume? În primă instanță, discuția nu ne este de nici un ajutor în această privință. Ea ne este însă de folos când vine vorba despre o altă dificultate, una despre care am vorbit deja atunci când am spus că asumăm, în mod implicit, posibilitatea de a ne pune într-un fel sau altul în locul unui animal, considerând că această asumpție este în chip nemijlocit îndreptățită. Așadar, în cele din urmă, faptul că această asumpție este de la sine înțeleasă înseamnă oare că esenței omului nu-i aparține doar putința de a se pune în locul altor oameni, ci și posibilitatea de a se pune în locul animalelor – așadar în locul ființei vii? Căci ce alt sens ar putea avea afirmația că asumăm, în mod implicit, faptul că o astfel de transpunere este posibilă și în privința animalelor? Aici nu e vorba să cădem de acord într-un mod tacit asupra acestei posibilități și nici să ajungem să fim cumva de acord în privința acestei asumpții și în privința îndreptățirii sale. Mai curând ne comportăm noi înșine de la bun început în acest fel. De-a lungul întregii noastre existențe ne raportăm la animale – și chiar la plante, într-o anumită măsură – în așa fel încât suntem de la bun început conștienți de acest fapt de a ne pune în locul lor sau, altfel spus, în așa fel încât o anumită putință de a însoți ființarea în cauză este de la bun început indubitabilă pentru noi.

Să luăm drept exemplu cazul evident al animalelor de casă. Ele se [308]
numesc astfel nu pentru că le putem găsi în casă, ci pentru că aparțin casei, adică îi servesc acesteia într-un fel sau altul. Însă ele nu aparțin casei în același fel în care aparține acoperișul care o apără de ploaie. Animalele de casă sunt ținute în casă, „*trăiesc*" *laolaltă cu noi*. Însă noi nu trăim laolaltă cu ele, dacă a trăi înseamnă *a fi* într-un mod specific animalului. Și cu toate acestea *suntem laolaltă* cu ele. Acest „a fi laolaltă" nu înseamnă *a exista laolaltă*, în măsura în care despre un câine nu se poate spune că există, ci doar că trăiește. Acest fapt de a fi laolaltă cu animalele este de așa natură, încât lasă animalele să se miște în lumea noastră. Despre un câine putem spune că se află sub masă sau că urcă treptele. Dar oare se raportează câinele la masă ca masă sau la trepte ca trepte? Și, cu

toate acestea, el urcă treptele împreună cu noi. Se hrănește laolaltă cu noi – nu chiar, pentru că noi nu ne hrănim. Mănâncă laolaltă cu noi – nu chiar, pentru că el nu mănâncă. Dar, totuși, împreună cu noi! O însoțire, un fapt de a te pune în locul – și nu chiar.

Dacă însă din perspectiva omului este posibilă o transpunere originară în sfera animalului, asta înseamnă că și animalul are lumea lui. Sau este prea mult să spunem așa ceva? Oare tocmai acest „prea mult" este mereu greșit înțeles? Și dacă da, de ce? Posibilitatea de a ne pune în locul animalului poate ține de esența omului, însă acest lucru nu trebuie să însemne că ne transpunem într-o lume a animalului și că animalul are, în genere, o lume. Iar acum întrebarea devine și mai precisă: unde ne transpunem atunci când ne punem în locul animalului? Cu cine ne însoțim și ce înseamnă că ne „însoțim"? Ce formă de însoțire este aceasta? Din perspectiva animalului, ne putem întreba: care este acel lucru specific lui care permite și solicită omului să se pună în locul său, dar care în același timp refuză totuși omului o însoțire cu animalul? Ce este această *putință de a acorda posibilitatea transpunerii* și această *necesitate de a refuza însoțirea*, ambele specifice animalului? Ce este acest *fapt de a avea*, și totuși de *a nu avea*?
[309] Numai atunci când într-un fel sau altul este posibil un fapt de a avea și putința de a avea și de a acorda, numai atunci există și posibilitatea de a nu avea și de a refuza. Ceea ce am exprimat până acum într-o manieră cu totul formală, spunând că în cazul animalului avem de-a face, într-un anumit sens, cu un „a avea", și totuși de a nu avea lume, se vădește acum a fi o putință de a acorda, ba chiar o putință esențială de a acorda posibilitatea transpunerii, care este însă dublată de o necesitate de a refuza însoțirea. Numai acolo unde există un fapt de a avea, numai acolo există și un fapt de a nu avea. Iar faptul de a nu avea *în chiar* faptul de a putea avea este tocmai *privațiunea, indigența*. Așadar, posibilitatea omului de a se pune în locul animalului, care nu este totuși o însoțire a lui, își are temeiul în esența animalului, esență pe care am încercat să o surprindem prin teza despre indigența de lume a animalului. În concluzie, animalului îi este caracteristică o sferă care ne dă posibilitatea de a ne pune în locul său în așa măsură încât omul – căruia îi aparține, potrivit *Dasein*-ului său, faptul de a fi transpus – s-a pus deja, într-un anumit sens, în locul animalului. Animalului îi este caracteristică o sferă care ne dă posibilitatea de a ne pune în locul său ori, mai exact, animalul este el însuși această sferă care ne refuză, în același timp, însoțirea cu el. Animalul are o sferă ce permite posibilita-

tea de a ne pune în locul său, și totuși nu are în mod necesar ceea ce numim lume. Spre deosebire de piatră, animalul ne oferă, în orice caz, o astfel de posibilitate de a ne pune în locul său, și totuși îi lipsește ceea ce face cu putință faptul de a te pune în locul cuiva, așa cum se întâmplă în cazul raportului dintre un om și altul. Animalul are, și totuși nu are ceva, adică este privat de ceva. Am exprimat acest lucru spunând că animalul este indigent de lume, adică privat de lume în chip fundamental.

Ce este *indigența de lume* a animalului? Nici măcar acum, după ce am determinat mai îndeaproape privațiunea, nu avem un răspuns adecvat. De ce nu? Pentru că nu putem extrage esența indigenței de lume din conceptul formal de privațiune. Această sărăcie va putea fi concepută numai dacă știm mai înainte ce este lumea. Numai atunci vom putea să spunem *care* e acel lucru de care este privat animalul și, astfel, ce înseamnă indigența de lume. Așadar, trebuie să cercetăm mai întâi conceptul de [310] lume pornind de la esența omului și de la făurirea de lume, despre care am vorbit în cazul lui. Vom discuta mai întâi aspectul pozitiv al problemei, apoi pe cel negativ, iar în cele din urmă vom discuta despre ceea ce lipsește.

Această cale este atât de firească și de evidentă încât ne-am putea întreba, cuprinși de mirare, de ce n-am urmat-o de la bun început. Însă nu o vom urma nici măcar acum – și nu dintr-un soi de încăpățânare, ci pentru că încercăm *să abordăm problema esenței indigenței de lume pornind de la elucidarea animalității înseși*. În ce măsură va servi omul drept punct de reper al acestei analize – și dacă va servi ca punct de reper – este o chestiune pe care o vom lăsa deoparte.

Pentru a putea duce la bun sfârșit sarcina noastră, este necesar să obținem o perspectivă absolut autentică asupra modului de a fi al animalului, așa cum se va vădi în cele ce urmează. Să presupunem că am clarificat esența lumii din perspectiva făuririi de lume specifice omului, să presupunem că am putea explica, printr-o simplă deducție logică, ce înseamnă privarea de lume – și totuși nimic din toate astea nu ne-ar putea ajuta să ne îndeplinim scopul, atâta vreme cât n-am reușit să arătăm, pornind de la esența animalității, în ce mod este animalul privat de lume. Nu ne putem cu nici un chip eschiva din fața sarcinii de a pune în lumină caracteristica *cea mai proprie* a animalului. Asta înseamnă însă că trebuie să ne asumăm sarcina de a determina esența viului și de *a caracteriza esența vieții*, chiar dacă doar *din perspectiva specifică a animalului*. Am făcut oare – sau am încercat măcar să facem – acest lucru în cercetările noastre precedente?

Evident că nu. Acest lucru este limpede, dacă ne gândim că n-am lucrat deloc până acum cu rezultatele, cunoștințele și concepțiile zoologiei. Chiar dacă nu putem ridica aici întrebări cu caracter particular, trebuie să ținem totuși seama de *tezele fundamentale ale zoologiei* în privința animalului și a vieții în genere.

§ 51. *Clarificarea inițială a esenței organismului*

a) Caracterul discutabil al concepției potrivit căreia organul este un instrument, iar organismul o mașină. Clarificarea sumară a diferențelor esențiale dintre ustensil, instrument și mașină

[311] Cea mai comună caracterizare a viului în genere este determinarea lui ca organic, prin contrast cu ceea ce este anorganic. Această distincție devine problematică și poate fi greșit înțeleasă imediat ce ne gândim la chimia organică și anorganică și ne amintim că cea organică este orice altceva, numai nu o știință despre ceea ce este organic, în sensul general de viu. Ea se numește chimie organică tocmai pentru că îi lipsește în chip fundamental accesul la ceea ce este organic în sensul de viu. Ceea ce avem în vedere atunci când descriem caracterul viului prin termenul „organic" poate fi exprimat mai bine prin termenul „organismic" (chiar dacă cuvântul nu este prea elegant). Teza fundamentală este că tot ceea ce trăiește este un *organism*. Tot ceea ce trăiește este o ființă vie, iar aceasta este la rândul său un organism. Aceasta înseamnă și că, bunăoară, concepte precum „substanță vie", masă vie, „material viu" sunt lipsite de sens. Căci prin „material" și „substanță" este negat tocmai caracterul de organism al viului. Viul este întotdeauna organism. Caracterul de organism este ceea ce determină de fiecare dată o ființă vie în calitatea ei de ființă vie, în caracterul său unitar. Unitatea fundamentală a vieții nu este celula. Ființa vie pluricelulară nu este, așa cum se crede de obicei, o comunitate de celule, ci organismele unicelulare, la fel ca și cele pluricelulare își dobândesc *caracterul unitar*, adică *totalitatea esențială* specifică, prin aceea că sunt *organisme*.

Însă *ce este un organism*? Oare este într-adevăr suficient acest caracter pentru a surprinde esența viului? Pentru noi, întrebarea de față echivalează
[312] cu următoarea: ne ajută oare caracterul de organism al animalului să în-

țelegem acel aspect fundamental pe care l-am numit „indigență de lume"? Sau, dimpotrivă, tocmai indigența de lume a animalului este condiția de posibilitate a caracterului de organism? Sau nici una dintre cele două relații descrise mai sus nu poate da seamă de raportul dintre caracterul de organism și indigența de lume?

Organismul este ceva ce are organe. Cuvântul „organ" provine din grecescul ὄργανον, instrument [*Werkzeug*]. Termenul grecesc ἔργον are aceeași semnificație cu termenul german *Werk* (operă, lucrare). Organul este un instrument de lucru. Așa se face că Wilhelm Roux* unul dintre biologii de vârf din ultima vreme, definește organismul drept un complex de instrumente. Așadar organismul este el însuși, am putea spune, un instrument „complicat", în sensul că diferitele sale părți componente sunt în așa fel îmbinate unele cu altele, încât randamentul lor combinat are un caracter unitar. Dar cum se mai deosebește atunci organismul de o mașină? Și cum se deosebește mașina de instrument, dacă considerăm că nu orice instrument este o mașină? Mai mult decât atât: este oare orice ustensil [*Zeug*] un instrument [*Werkzeug*]**? Care este diferența dintre o bucată de material oarecare și un lucru ce are caracter de ustensil? Imediat ce încercăm să lămurim esența organismului, descoperim o serie întreagă de ființări: lucrul exclusiv material, ustensilul, instrumentul, aparatul, unealta, mașina, organul, organismul, animalitatea – cum se deosebesc ele unele de altele?

Dar nu este oare asta aceeași întrebare cu cea pe care ne străduim s-o clarificăm de la bun început? Doar că acum se vădește că între lucrul material (piatra) și animal există și alte ființări, care au diferite moduri de a fi: ustensil, instrument, mașină. De aceea este imperativ necesar să discutăm

* Wilhelm Roux (1850–1924) a fost un zoologist și embriologist german, celebru pentru teoriile sale în privința ontogeniei.

** În limba germană, substantivul *Zeug* (defectiv de plural) este – la fel ca și englezescul *stuff* – numele generic dat tuturor lucrurilor din jurul nostru cu care ne îndeletnicim și de care ne folosim în mod curent. Pentru că Heidegger face o distincție clară între *Ding* („lucru") și *Zeug*, acest din urmă termen desemnând lucrul privit din perspectiva îndeletnicirii noastre cu el, traducătorii lucrării *Ființă și timp*, în care conceptul de *Zeug* joacă un rol mult mai important decât aici, au ales redarea lui prin termenul de „ustensil". Pentru că aceasta variantă surprinde în mod adecvat intenția fundamentală a lui Heidegger, dar și pentru păstrarea coerenței terminologice, am ales să redau în același fel termenul german în discuție, chiar dacă în românește distincția dintre „ustensil" (*Zeug*) și „instrument" (*Werkzeug*) nu este la fel de clară ca în limba germană.

aceste raporturi, cu atât mai mult cu cât astfel de reprezentări și concepte precum cele de instrument și de mașină sunt unele la care apelăm cu atâta ușurință și entuziasm atunci când încercăm să clarificăm problema vieții,
[313] eliminând, în acest fel, distincții fără a le recunoaște în genere importanța. Și pentru ca interogația noastră să devină și mai precisă, e necesar acum să ne întrebăm cum stau lucrurile în privința raportului dintre speciile nou apărute de ființări – ustensil, instrument, mașină – și ceea ce am numit lume. Ele nu sunt pur și simplu lipsite de lume precum piatra, dar nici nu sunt vreodată indigente de lume. Cu toate acestea, trebuie să spunem că ustensilul, lucrurile menite folosirii sunt lipsite de lume, dar în același timp, deși sunt lipsite de lume, *aparțin lumii*. Asta înseamnă, în general, că ustensilul (vehiculul, instrumentul de lucru și mai ales mașina) este ceea ce este și în felul în care este numai ca *produs* [*Erzeugnis*] al omului. Această producere de ustensile este posibilă însă numai pe temeiul a ceea ce am numit *făurire de lume*. Caracterul ustensilic al ființării și raportul său cu lumea nu poate fi examinat aici mai în detaliu. Am discutat aceste lucruri dintr-o perspectivă specifică, impusă de tema aleasă, în lucrarea *Ființă și timp* (§ 15 și urm.).

Dacă lucrurile stau într-adevăr așa, atunci este de discutat dacă avem dreptul să concepem organismele ca instrumente sau ca mașini. Dacă această abordare este eliminată din start, atunci și acel demers din biologie care tratează ființa vie în primă instanță ca pe o mașină, adăugându-i apoi funcții străine acesteia, este imposibil. Un asemenea demers dă într-adevăr seamă într-o mai mare măsură de fenomenele vieții decât o teorie pur mecanicistă, cu toate acestea ratează problema centrală, cea cu care ne vedem mereu constrânși să ne confruntăm: aceea de a surprinde caracterul esențial originar al viului și de a stabili dacă teza că animalul este indigent de lume ne este de folos pentru îndeplinirea acestei sarcini, cel puțin în măsura în care ea deschide drumul unei interpretări concrete a esenței vieții în genere.

Chiar dacă organismul nu poate fi conceput ca instrument și nici ca mașină, *caracterizarea esenței ustensilului și a mașinii* ne oferă, totuși, posibilitatea de a face o distincție mai clară între organism, pe de o parte, și
[314] celelalte feluri de ființare, pe de alta. Din ce perspectivă și în ce fel trebuie determinat în chip pozitiv organismul, asta este o cu totul altă întrebare. Fără a recurge aici la o interpretare detaliată, vom pune în lumină aceste

chestiuni folosindu-ne de exemple simple, pe care le veți putea voi înșivă elabora mai departe.

Ciocanul este un instrument, adică un ustensil în sensul larg al termenului, ceva de a cărui esență ține capacitatea lui de a servi la ceva. El este, potrivit propriului său caracter de ființă, „ceva pentru a…", iar în acest caz particular, el este ceva care servește producerii, reparării sau îmbunătățirii unui lucru, însă și ceva care servește distrugerii anumitor lucruri care sunt rezultatul prelucrării artizanale a unui material. Însă nu orice ustensil este un instrument în sens autentic și restrâns. Stiloul cu peniță, de exemplu, este un ustensil pentru scris, sania este un „ustensil" ce servește transportului, este un vehicul, însă nu este o mașină. Nu orice ustensil este un instrument – și încă mai puțin este un instrument sau un ustensil, o mașină. Pe de altă parte însă, un instrument *poate* foarte bine să fie o mașină, așa cum sunt, de exemplu, motocicleta sau avionul, însă nu în chip necesar. Ustensilul folosit la scris poate fi foarte bine o mașină (mașină de scris), însă nu e necesar să fie așa. În general vorbind, orice mașină este un ustensil, însă nu și invers: nu orice ustensil este o mașină.

Dacă însă orice mașină este un ustensil, aceasta nu înseamnă și că orice mașină este un instrument. Prin urmare, nici mașina nu este același lucru cu instrumentul, nici instrumentul nu este același lucru cu ustensilul. De aceea este de la bun început imposibil să concepem mașina ca pe un complex de instrumente sau ca pe un instrument complicat. Iar dacă organismul este complet diferit de mașină, la fel cum acesta este diferit de ustensil, atunci definiția organismului – potrivit căreia este un complex de instrumente – cade cu totul. (Iar asta este definiția dată de un cercetător atât de apreciat ca Roux, cu a sa „mecanică a dezvoltării"[1].) Însă ne este la fel de imposibil să fim de aceeași părere cu von Uexküll, unul dintre [315] cei mai străluciți biologi de astăzi, care consideră că mașina este doar un „organism nedesăvârșit", atâta timp cât concepem organismul ca fiind constitutiv ființei vii.

1. W. Roux, *Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen / Scrieri complete despre mecanica dezvoltării organismelor*, volumul I: tratatele I–XII, în principal despre adaptarea funcțională. Volumul II: tratatele XIII–XXXIII, despre mecanica dezvoltării embrionului, Leipzig, 1895. – W. Roux, *Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen / Conferințe și studii despre mecanica dezvoltării organismelor*, caietul I: *Mecanica dezvoltării, o nouă ramură a științei biologiei*, Leipzig, 1905.

Mașina este un ustensil și, ca atare, ceva care servește la... Ca ustensil, ea este într-un fel sau altul un produs. Producerea mașinilor poartă numele de construcție de mașini. Vorbim, în chip analog, despre construcția de instrumente (ustensil, aparat, instrument muzical). Această construcție se desfășoară potrivit unui plan – nu ca simplă construcție, ci ca producere. Nu orice plan este un plan de construcție (există plan de călătorie, plan pentru o invazie militară, plan de reparare). În producerea ustensilelor, planul este determinat dinainte de către capacitatea lor de a sluji. Această capacitate de a sluji este fixată prin anticiparea scopului căruia trebuie să-i servească ustensilul sau mașina. Orice ustensil este ceea ce este și în felul în care este numai într-un complex. Acest complex este determinat de fiecare dată de către totalitatea menirilor funcționale. Chiar și simplul raport dintre ciocan și cui își are temeiul într-un complex de meniri funcționale, de care se ține seama într-un plan și care este el însuși stabilit, la început, printr-un plan. De cele mai multe ori folosim termenul de „plan" în sensul de schiță a unei situații complexe. Planul de construcție al mașinii cuprinde configurația prealabilă a mecanismului în care părțile individuale ale mașinii aflate în funcțiune se mișcă unele față de altele, înainte și înapoi. Prin urmare, mașina nu este decât un ustensil complicat? Însă nu caracterul complicat al mecanismului este hotărâtor pentru a determina dacă un ustensil are sau nu caracter de mașină, ci funcționarea autonomă a unui mecanism ce a fost setat să îndeplinească anumite mișcări. Funcționarea autonomă a unui mecanism ține de posibilitatea unei anumite surse de energie mecanică. Procesele structurate în
[316] chip separat sunt combinate într-un singur proces complex, a cărui unitate este dinainte determinată de ceea ce trebuie să execute acest ustensil automat. Vorbim despre construcția de mașini, însă nu tot ce poate și trebuie să fie construit este o mașină. Iar dacă astăzi casa ne este prezentată drept mașină de locuit, iar scaunul drept mașină de șezut, acest lucru nu este decât un semn în plus pentru lipsa de temei a gândirii și a înțelegerii specifice epocii noastre. Există însă oameni care consideră aceste absurdități drept o mare descoperire, drept semne ale unei noi culturi.

Pe temeiul acestei clarificări încă sumare a diferenței esențiale dintre ustensil, instrument și mașină – vom lăsa deoparte celelalte fenomene intermediare, precum aparatul sau unealta – putem ridica deja în chip destul de precis întrebarea: sunt organele ființelor vii „instrumente" și este ființa vie, ca organism, o mașină? Chiar dacă am răspunde afirmativ celei

dintâi întrebări, asta nu ne-ar obliga să răspundem afirmativ și la cea de-a doua. Biologia a oferit, într-adevăr, un răspuns afirmativ ambelor întrebări, fie printr-o teorie explicită, fie în sensul unor reprezentări generale de felul celor care sunt adoptate cu dezinvoltură drept temei al unor investigații bine determinate, reprezentări considerate a fi, așa-zicând, la dispoziția tuturor. Se vorbește despre organele de simț ca instrumente ale percepției sau despre instrumente ale digestiei, ca și când aceste concepte ar fi cele mai evidente și mai îndreptățite în acest context, doar pentru că putem identifica, din perspectivă anatomică, organe precum ochii, urechile sau limba, organe pe care animalul le folosește pentru a vedea, pentru a auzi sau pentru a gusta. Chiar și aceste instrumente de percepție care pot fi într-adevăr identificate sunt dovada faptului că animalul se raportează mereu la ceva din afara lui prin intermediul simțurilor sale, dispunând de o sferă specifică care ne permite să ne punem în locul său. Un zoolog ar putea obiecta însă că putem face oricâte astfel de distincții așa-zis logice sau abstracte între ustensil, instrument, aparat și mașină, dar că acest lucru nu-i este de nici un folos și nu schimbă cu nimic faptul decisiv că animalele au instrumente și organe de percepție. Așa este, însă rămâne întrebarea dacă instrumentul și organul sunt unul și același lucru, sau dacă nu cumva, în ciuda oricărui apel la fapte, tocmai zoologul este [317]
cel care cade pradă aici unei confuzii semantice. Așadar, întrebarea este dacă această incertitudine și lipsă a unei distincții între instrument și organ este într-adevăr atât de lipsită de semnificație, sau dacă nu cumva este, în cele din urmă, un element hotărâtor.

b) Caracterul discutabil al concepției mecaniciste asupra mișcării vitale

Discuția despre *procese vitale* din cadrul biologiei corespunde acestei ambiguități și confuzii între organe de simț și instrumente de percepție. Așa cum prezența acestor instrumente de percepție este un fapt, la fel este și existența unor procese în cadrul ființei vii, de vreme ce viul (animalul) se găsește mereu în mișcare. Procesul vital este el însuși un sistem de procese aflate în derulare, a căror formă fundamentală este cunoscută drept reflex. Ne putem fixa, așadar, sarcina de a investiga în detaliu arcurile reflexe și raportul lor reciproc. În cadrul unei astfel de cercetări, organismul se va dovedi a fi el însuși un mănunchi de arcuri reflexe. Evident că

viul se află în mișcare, evident că mișcările pot fi concepute și cercetate din perspectivă mecanică și evident că rezultatele unei astfel de cercetări ar putea fi numeroase și poate importante. Însă faptul că această concepție mecanicistă asupra mișcării vitale este posibilă nu dovedește în același timp că dinamica vieții este surprinsă astfel în caracterul său specific și că, prin urmare, orice întrebare concretă cu privire la mișcarea specifică viului trebuie determinată pornind de la această concepție. Putința de a ne reprezenta animalul ca pe un mănunchi de arcuri reflexe nu dovedește în nici un fel că organismul ca atare a fost cercetat temeinic și nici măcar că a fost surprins ca atare. Trebuie să subliniem încă o dată un aspect fundamental al acestei probleme, și anume faptul că în cadrul unor asemenea cercetări ale faptelor pe firul conducător al unor teorii *confuze* și *inadecvate* se ajunge întotdeauna în chip necesar la un rezultat. Rezultatele sunt rezultate. Iar dacă nu suntem interesați de altceva decât de obținerea unui rezultat sau a unei soluții – așa cum se întâmplă atât de des astăzi –, atunci știința și-a îndeplinit menirea. Însă întrebarea care ne preocupă este următoarea: în cel fel ne ajută rezultatele ca atare să înțelegem domeniul de
[318] cercetare în cauză, cu ce contribuie ele la cunoașterea simplității elementare a *fondului esențial* al animalului, al plantei sau al materiei? Scurta trecere în revistă a acestor aspecte a fost necesară pentru că în cadrul acestei cercetări, ca și în cadrul celei care va urma, nu va fi deloc ușor să evităm grave neînțelegeri și să conducem investigațiile și discuțiile noastre ocolind cele două pericole amintite mai devreme: atât superioritatea atotștiutoare a filozofiei, cât și încăpățânarea științei care se blochează în fapte.

Rezumând, putem spune că organismul are într-adevăr organe. Sunt însă acestea instrumente? Organismul este într-adevăr un proces. Însă poate fi surprins caracterul fundamental al dinamicii cu ajutorul conceptului mecanicist de mișcare? Care este, așadar, următoarea noastră sarcină? Vom încerca să facem zoologia și biologia să admită că organele nu sunt niște simple instrumente, că organismul nu este o simplă mașină. Asta înseamnă deci că organismul este mai mult decât atât, că este ceva dincolo de mașină, ceva deasupra ei. Dar atunci această sarcină este inutilă, pentru că – explicit sau nu – lucrul este recunoscut deja de către biologi. Însă tocmai *faptul că* acest lucru este recunoscut, ca și *maniera* în care este recunoscut reprezintă lucrul cel mai grav. De ce? Tocmai pentru că, prin recunoașterea caracterului de supramașină [*das Übermaschinelle*] al organismului, biologia pare a da seamă de esența proprie a viului și pentru că tocmai în acest

fel abordarea inițială nu este depășită, ci mai curând consfințită, fiind preluată în determinarea fundamentală a vieții. Aici ea revine sub o formă și mai pregnantă, pentru a deforma astfel și mai mult teoria originară asupra esenței vieții sau pentru a o face să cadă în capcana apelului la anumite forțe supramecanice (așa cum se întâmplă în cadrul vitalismului).

§ 52. *Întrebarea privitoare la esența organului ca întrebare ce privește caracterul posibil al putinței animalului. Capacitatea de a sluji specifică ustensilului, înțeleasă ca pregătire* [Fertigkeit]* *și capacitatea de a sluji specifică organului înțeleasă ca abilitate* [Fähigkeit]

E cazul acum să ne întrebăm în chip *concret* prin ce se deosebește or- [319]
ganul de instrument. De ce organul nu este doar un instrument, având și ceva pe deasupra – în sensul că organismul aduce ceva în plus instrumentului și îi conferă calitatea de organ, organismul fiind astfel o structură supramecanică? Un organ precum ochiul, de exemplu, este pentru a vedea. Acest „*pentru a vedea*" nu este o proprietate arbitrară ce revine ochiului, ci este *esența* ochiului. Ochiul – organul percepției vizuale – este pentru a vedea. Însă tocmai această capacitate de a sluji la ceva a fost identificată drept caracter al ustensilului. Prin urmare, este ochiul un ustensil, un ustensil vizual, chiar dacă nu un instrument, din moment ce nu poate fi

* Traducerea termenului de *Fertigkeit* – care are, în mod curent, sensul de dibăcie, iscusință, îndemânare, pricepere, dexteritate etc. – ridică mari probleme în acest context, pentru că Heidegger îl folosește – cum admite el însuși – într-un mod impropriu limbii germane. El are aici în vedere în primul rând un sens literal al acestui termen, care este construit prin adăugarea sufixului substantival *-keit* adjectivului *fertig* (terminat, încheiat, finalizat). Pornind de la acest adjectiv, care a fost tradus în acest context prin „pregătit" sau „gata (de)", Heidegger va construi un întreg joc de cuvinte, pentru a scoate în evidență caracterul particular al modului de a fi specific ustensilului. Heidegger mizează aici pe dublul sens al termenului în cauză: un ustensil este gata, adică finalizat, finisat, atunci când procesul prin care a fost produs s-a încheiat; dar un ustensil este în același timp gata (*fertig*) de scris în sensul că se poate scrie cu el, că menirea lui este aceea de a scrie. Felul în care un ustensil e pregătit (gata) în primul sens determină „pregătirea" sa în cel de-al doilea sens, în sensul de pregătit pentru a... Ținând seama de acest lucru și pentru a reda, pe cât cu putință, jocul de cuvinte din acest context și miza filozofică din spatele lui, am optat pentru redarea lui *Fertigkeit* prin „pregătire".

produs nimic cu ajutorul său? Sau nici această afirmație nu este valabilă în privința lui, de vreme ce am putea spune că ochiul produce imaginea de pe retină și, astfel, produce ceea ce poate fi văzut și ceea ce este văzut realmente. Ochiul – pentru a vedea. Oare vederea este produsă de ochi? Întrebarea noastră trebuie să fie și mai precisă, pentru a putea stabili cum stau lucrurile în privința caracterului de instrument al ochiului: *poate animalul vedea fiindcă are ochi, sau are ochi fiindcă poate vedea?* De ce are animalul ochi? De ce poate avea ochi? Numai pentru că poate vedea. A avea ochi și a putea vedea nu înseamnă unul și același lucru. *Putința de a vedea* este cea care face mai întâi posibil – și, într-un anumit sens, chiar necesar – ca o ființă vie să posede ochi. Dar în ce măsură și din ce cauze poate vedea un animal? Care este temeiul a ceea ce face cu putință această *posibilitate*, această *putință*? Ce fel de posibilitate este în genere putința de a vedea? Care este caracterul acestei posibilități? Sau, pentru a întreba în chip fundamental: *cum* trebuie să fie în genere o ființare, pentru ca această *posibilitate*, *putința de a vedea*, să poată aparține modului său de a fi?

[320] Putința de a vedea este o posibilitate esențială a animalului. De aici nu rezultă însă că orice animal trebuie să aibă într-adevăr ochi, ci doar că posibilitatea de a vedea în genere își are temeiul, ca posibilitate, în animalitate. Însă nu este necesar ca animalitatea să se dezvolte în cazul fiecărui animal în direcția acestei posibilități determinate, pentru a permite apariția ochilor. Dar, potrivit modului său de a fi, ei trebuie să-i revină astfel de posibilități precum putința de a vedea, de a auzi, de a mirosi sau de a pipăi. Cum trebuie să înțelegem caracterul posibil al acestei „putințe"?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să pornim de la ceea ce ne este cel mai la îndemână, și anume de la organ, care aparține în mod evident unei astfel de putințe și slujește – după cum se spune – pentru a vedea sau pentru a auzi, care „face cu putință" (expresie ambiguă!) văzul sau auzul. Datorită *acestei* capacități de a sluji, organul se aseamănă în cea mai mare măsură cu ustensilul și cu instrumentul în genere și este de cele mai multe ori identificat cu acestea. Tocmai în acest punct, în care organul și instrumentul se aseamănă în cea mai mare măsură tocmai în virtutea capacității lor de a sluji, este imperativ să vedem o *diferență esențială* între cele două. Un organ precum ochiul slujește pentru a vedea. Stiloul cu peniță, un instrument de scris, slujește pentru a scrie. În fiecare caz avem într-adevăr de-a face cu un „a sluji pentru...", însă scopul în care slujesc cele două este diferit – ochiul slujește pentru a vedea, iar stiloul

pentru a scrie. Cu toate acestea, scopul celor două este totuși asemănător, de vreme ce ambele sunt activități specific umane. Trebuie să discutăm despre animalitate și despre organele animalului, dar am ajuns fără să ne dăm seama la om; și este discutabil dacă ceea ce numim în cazul său vedere este același lucru ca la animal. Vederea umană și vederea animală nu sunt unul și același lucru, deși atât omul, cât și animalul posedă ochi, ba chiar structura lor anatomică este asemănătoare. Însă chiar dacă rămânem la vederea animală, admițând caracterul său absolut enigmatic, și comparăm organul vizual animal (ochiul) cu instrumentul de scris, constatăm cu ușurință o diferență care nu ține doar de *scopul* la care servește organul, respectiv ochiul, ci și de ceva complet diferit. Stiloul este ceva care există *pentru sine*, ceva care este la îndemâna *mai multor* oameni *diferiți*. Ochiul nu este însă, ca organ, *niciodată* prezent în acest fel pentru cei care au [321] nevoie și se folosesc de el, ci fiecare ființă vie poate vedea doar cu *propriii săi* ochi. Acești ochi, ca și toate celelalte organe, nu sunt prezenți în sine, precum un lucru menit folosirii sau un ustensil, ci sunt încorporate ființării care îi folosește. Iată, așadar, o *primă diferență* între organ și instrument: organul este un instrument încorporat în cel care îl folosește.

Dar ce înseamnă aici „încorporat"? Încorporat în ce? Încorporat în organism? Dar tocmai esența organismului este cea pe care încercăm s-o aflăm prin clarificarea distincției dintre organ și ustensil. Prin urmare, este necesar deocamdată să reformulăm această întrebare: oare își pierde organul caracterul de instrument doar datorită faptului că este încorporat în cel care îl folosește, sau nu are în genere și în chip esențial caracterul unui instrument? Această întrebare poate primi un răspuns numai dacă punem iarăși în lumină diferența indicată mai devreme dintre capacitatea de a sluji a organului și cea a ustensilului. Pentru a face acest lucru nu este însă suficient – așa cum vom vedea acum – să apelăm la deosebirea în ce privește scopul în care sunt folosite cele două. Iar caracterizarea, în linii mari, a modului în care organul și ustensilul sunt prezente nu ne va fi nici ea de prea mare ajutor. Mai curând, dacă există într-adevăr o distincție între ustensil și organ luate ca atare, atunci ea trebuie să țină de însuși caracterul *capacității de a sluji* specific celor două, și nu doar de scopul căruia îi slujesc. Ceea ce este în așa fel încât slujește pentru a… oferă o posibilitate pentru a face altceva. Ceea ce slujește *poate oferi*, în acest fel, *o posibilitate* numai dacă *are*, ca atare, *o posibilitate*. A avea o posibilitate nu poate însemna aici a fi înzestrat cu o proprietate, ci a fi

potrivit esenței proprii în așa fel încât în acest fapt de a fi într-un fel anume să rezide faptul de a avea o posibilitate – adică faptul de a fi într-un fel anume și faptul de a avea o posibilitate să fie unul și același lucru. Nici în cazul ustensilului și nici în cazul organului faptul de a sluji pentru a... nu este doar un simplu atribut după care le-am putea recunoaște, după cum nu este nici o proprietate care le revine ulterior sau o proprietate accidentală, una printre altele, ci, dimpotrivă, atât organismul, cât și ustensilul își au și își împlinesc *esența* în și prin *capacitatea de a sluji*.

[322] A fi stilou înseamnă a fi, într-un anumit fel, pentru scris. Acesta este scopul în care este creat sau produs acest ustensil specific pe care-l numim stilou. Stiloul este gata [*fertig*] doar atunci când a dobândit, prin producere, această capacitate de a sluji, această putință determinată de a oferi o posibilitate. Producerea ustensilului, ca fabricare în vederea pregătirii sale [*Verfertigung*], pregătește ustensilul într-un dublu sens. Mai întâi, ustensilul este gata în sensul că este *încheiat*. Însă caracterul său de încheiat constă tocmai în faptul de a fi gata [*Fertigsein*] – a fi gata însemnând aici *a avea o pregătire* [*Fertigkeithaben*], a fi *apt* și folositor într-o anumită privință. Tocmai acest fapt determinat de a fi fost pregătit prin fabricare [*Fertiggewordensein*] este ceea ce îi conferă ustensilului pregătirea sa, aptitudinea [*Geschicklichkeit*] sa pentru scris. Este drept că în limba germană nu vorbim despre pregătire [*Fertigkeit*] în acest al doilea sens al său, cel de aptitudine – ca îndemânare [*Handfertigkeit*] de exemplu –, atunci când ne referim la ustensile sau lucruri, ci doar atunci când ne referim la o activitate umană, sau poate la felul de a fi al animalelor. Însă, cu toate acestea, nu mă voi feri să forțez limbajul și voi recurge la termenul de *pregătire* pentru a desemna *modul specific al putinței de a sluji proprii ustensilului*, pentru că „pregătire" poate însemna în același timp: a fi fost pregătit în și printr-un proces de pregătire sau producție, proces de pregătire care produce și pune la dispoziție ceea ce este gata făcut [*das Fertige*] ca ceea ce există pentru sine și este la îndemână, spre a putea fi întrebuințat. Ustensilul oferă posibilitatea de a sluji pentru a..., el are o anumită pregătire, care își are temeiul într-un proces de fabricare în vederea pregătirii. Ca ustensil, stiloul este gata de scris, însă el nu are abilitatea de a scrie. Ca stilou, el nu este *capabil* să scrie. Ceea ce ne interesează aici este să distingem între pregătire, ca *modalitate specifică a putinței* pe care i-o atribuim ustensilului, și abilitate.

Posibilitățile de a sluji la... diferă unele de altele, ca posibilități, în funcție de caracterul lor posibil. Posibilitatea pe care o are și pe care ne-o

oferă un ustensil este diferită, ca posibilitate, de posibilitatea – adică de putința [*Können*] – pe care o atribuim unei *abilități*. *Ustensilul are o anu-* [323]
mită pregătire. *Organul are* de fiecare dată – așa cum spuneam – o abilitate. Dacă acest mod de a vorbi este îndreptățit sau nu, asta se va vedea în cele ce urmează. Dar mai întâi este cazul să discutăm mai pe larg *cea de-a doua modalitate de a avea și de a oferi o posibilitate*, pentru a ne apropia în acest fel de *esența organului și de cea a organismului*. Urmând această cale, diferența dintre organ și ustensil, instrument sau mașină va deveni, în cele din urmă, evidentă.

Ustensilul are întotdeauna o anumită pregătire, iar organul are de fiecare dată o abilitate. Însă ochiul, spre exemplu, la care ne-am referit mai devreme pentru a arăta distincția dintre un organ anume și un ustensil anume (în cazul nostru, stiloul), nu are nici el, în sine, abilitatea de a vedea, la fel cum stiloul nu are pregătirea de a scrie, cu atât mai mult cu cât am spus că posibilitatea de a vedea este ea însăși condiția de posibilitate a ochiului ca organ. Trebuie să nu pierdem din vedere faptul că organul (ochiul) nu are nici el, în sine, posibilitatea de a vedea și nu trebuie să deformăm faptele de dragul acestei distincții dintre pregătire și abilitate, distincție pe care încercăm aici să o punem în evidență. Dar, cu toate acestea, oare nu pierdem din vedere faptele atunci când spunem că ochiul nu are, în sine, o anumită abilitate, așa cum nici stiloul nu are o anumită pregătire? Avem oare în vedere ochiul ca ochi atunci când îl privim în acest fel, în sine? Sau această perspectivă este deja una fundamental greșită, și tocmai de aceea putem asimila ochiul, ca organ, unui ustensil considerat în sine, care se află la îndemână? Un ochi luat în sine nu este în nici un caz un ochi. Asta înseamnă că ochiul nu este niciodată mai întâi un instrument, care să fie apoi încorporat într-un întreg. El aparține mai curând organismului, își are originea în el, ceea ce iarăși nu înseamnă că organismul produce organe.

Organele au într-adevăr abilități, însă tocmai *în calitate de organe*, adică doar prin aceea că *aparțin organismului*. Instrumentul exclude însă, în chip esențial, orice apartenență la altceva, în sensul că printr-o astfel de apartenență ar dobândi caracterul specific abilității. Pe de altă parte însă, dacă mai devreme spuneam că organul ca organ – adică în măsura în care aparține și își are originea într-un organism – are anumite abilități de a [324]
face ceva, trebuie să revenim asupra acestui lucru și să facem o precizare:

nu organul este cel care are o abilitate, ci *organismul are abilități*. Organismul poate vedea, auzi etc. Organele sunt „doar" pentru văz, fără să fie însă prin asta ceva de felul unui instrument. Organele nu sunt încorporate ulterior într-o abilitate, nu sunt *adăugate* ei, ci ele cresc din ea și se resorb în ea, se mențin în ea și dispar în ea.

Cum ar trebui să înțelegem acest raport dintre organ și abilitate? E limpede că nu putem spune despre un organ că are abilități, ci trebuie să spunem că *abilitatea are organe*. Am spus mai devreme că instrumentul *este* pregătit într-un anume fel și că organul *are* o abilitate. Acum constatăm că tocmai opusul este adevărat: prin pregătire și prelucrare, ustensilul *a dobândit* o anumită *pregătire pentru a...* și *se află în posesia* ei. Organul, pe de altă parte, este în *posesia unei abilități*. Cel care posedă, în acest caz, nu este organul, ci abilitatea. Nu organele sunt dotate cu o anumită abilitate – și cu atât mai puțin cu o anumită pregătire –, ci abilitatea este cea care își creează organe.

§ 53. *Corelația concretă dintre abilitate și organul care îi corespunde acesteia în sensul de capacitate de a servi, prin contrast cu capacitatea de a sluji proprie ustensilului*

Dar ce înseamnă că abilitatea își creează organe? Este evident că *abilitatea*, ca modalitate determinată a putinței de a fi, de a avea sau de a oferi posibilități, nu este diferită de pregătirea pentru a... doar prin caracterul său, ca modalitate de a *putea*, ci *abilitatea de a...* și *faptul de a fi pregătit pentru a...* stau mărturie pentru *două moduri fundamental diferite de a fi*. Tocmai de aceea trebuie să încercăm să punem în evidență într-un chip mai concret – și în concordanță cu propria noastră perspectivă – *corelația dintre abilitatea* de a vedea, de a mirosi, de a apuca, de a te hrăni, de a digera și *organele care aparțin acestor abilități*, cât și modul precis în care aparțin acestora. Poate că problema decisivă ține tocmai de modul în care organele aparțin respectivelor abilități.

[325] La prima vedere, suntem pe bună dreptate tentați să spunem că organismul își produce singur organele și, astfel, se produce pe sine, spre deosebire de ustensil, care trebuie să fie întotdeauna produs de către altcineva. Fie și numai datorită acestui fapt, organismul se deosebește deja de mașină,

care are nevoie de un constructor diferit de sine, și anume de un constructor care are felul de a fi al omului. Dar mașina nu are nevoie doar de constructor pentru a putea fi în genere ceea ce este, ci și de cineva care să o facă să funcționeze. Ea nu-și poate fixa și nici nu poate schimba modul în care funcționează, spre deosebire de organism, care poate iniția, conduce și modifica propria sa dinamică. În fine, dacă de exemplu mașina se defectează, ea trebuie reparată și întreținută de către altcineva, care trebuie iarăși să aibă felul de a fi al celui care a produs-o, în vreme ce organismul se poate repara și regenera pe sine, în anumite limite. Putința de a se *produce pe sine*, de a se *autoregla* și *regenera* sunt, în mod evident, elemente care disting organismul de mașină și care ne permit, în același timp, să aruncăm o privire asupra aspectelor particulare ale abilităților și aptitudinilor organismului.

Aceste observații sunt, în mod evident, în acord cu faptele. Ele ne oferă chiar o indicație în privința caracterului propriu al organismului, prin care acesta se deosebește de mașină, și astfel o indicație în privința deosebirii dintre felul în care organele aparțin organismului, pe de o parte, și felul în care părțile componente ale mașinii aparțin acesteia, de cealaltă parte. Această indicație nu ne ferește însă de pericole, pentru că ne poate conduce – și ne conduce, de fapt, întotdeauna – la concluzia că, dacă organismul are această abilitate de a se produce pe sine, de a se autoregla și regenera, atunci trebuie să existe în el o activitate și o forță proprii lui, o entelehie și o forță vitală care produce toate aceste lucruri (un „factor natural"). Prin această abordare problema este însă încheiată, în sensul că nu mai este admisă ca problemă. Astfel, adevărata problemă a determinării esenței vieții nici nu mai poate apărea măcar, pentru că viața a fost pusă acum pe [326]
seama unei cauze eficiente oarecare. Vom lăsa cu totul deoparte aici faptul că invocarea unei astfel de forțe sau entelehii nu explică absolut nimic. În fața tuturor acestor încercări de a aduce la lumină esența organismului – care și-au găsit expresia în așa-numita concepție vitalistă, concepție opusă mecanicismului – datoria noastră este aceea de a lăsa deschisă întrebarea dacă – și în ce măsură – *corelația esențială între abilitatea organismului și organele sale* poate fi sau nu lămurită prin apel la chestiunile pe care le-am discutat mai devreme și care țin de producerea de sine, autoreglarea și regenerarea organismului. Dacă acest lucru ne va reuși, atunci esența abilității în genere va ieși mai puternic în evidență, în caracterul ei distinct față de pregătire.

Însă dacă vrem să ne punem cu adevărat la adăpost de acea explicație naivă a organismului – explicație întemeiată în fapte altminteri relevante în

sine – este în mod evident necesar să discutăm într-un chip *mai concret* structura organismului, varietatea și natura organelor sale. Dar, mai înainte de toate, este necesar să studiem corelația dintre organele particulare și sediul central al organismului – corelație cunoscută sub diverse nume, precum cel de sistem nervos central, legături nervoase sau stimul și excitație nervoasă – și tot ceea ce ține de acest domeniu, anume constituția anatomică a organelor, cum ar fi organele de simț sau cele care țin de sistemul digestiv etc. Vom putea face cel mai bine acest lucru dacă ne vom opri asupra organismelor care prezintă cea mai mare varietate posibilă în unitatea lor organică. Însă trebuie, desigur, să fim circumspecți aici, mai ales dacă vrem ca cercetarea noastră să nu se transforme într-un șir de reflecții cu totul abstracte și să nu rămână doar la nivelul conceptelor. Și cu toate acestea putem alege, sau poate chiar trebuie să alegem o cale *diferită*, dacă vrem să ținem seama de intenția fundamentală a cercetării noastre. Această cale nu este în nici un caz mai ușoară decât cea sugerată mai devreme, însă este una pe care, urmând-o, putem scoate la iveală în chip mai elementar și mai radical fenomenele esențiale și, astfel, problemele esențiale care ne preocupă. Căci nu animalele superioare, cu un grad sporit de complexitate și bine
[327] structurate sunt cele mai nimerite pentru a ne face o impresie din perspectivă filozofică asupra esenței organului, ci tocmai animalele inferioare, așa-numitele organisme *unicelulare* protoplasmice, amibele și infuzorii, care par a fi lipsite de organe. Nu voi discuta aici problema protoplasmei, ci voi asuma că o înțelegere aproximativă a ei este o chestiune de cultură generală.

Nu este întâmplător că acest concept de protoplasmă, ca și termenul însuși de altfel, n-a apărut în zoologie, ci în botanică. Așa-numitele animale inferioare, amibele și infuzorii, au la dispoziție doar protoplasma unei singure celule. De obicei se face o distincție între endoplasmă și ectoplasmă. Aceste animale microscopice protoplasmice sunt lipsite de orice formă sau structură. Iar pentru că sunt lipsite de o formă animală, au primit numele de animale polimorfe. Aceste animale microscopice trebuie să-și creeze de fiecare dată organele de care au nevoie, pentru ca apoi să le distrugă. Organele lor sunt, prin urmare, organe de moment. Acest lucru este valabil și în privința amibei. În cazul infuzorilor, anumite organe au un caracter permanent, mai precis acele organe care sunt implicate în prindere și în locomoție, în vreme ce organele vegetative, cele care servesc hrănirii, nu sunt permanente (vezi exemplul parameciului). Pe de altă parte, restul organelor depinde de protoplasmă. „În jurul hranei" se constituie de fiecare

dată „o cavitate, care devine mai întâi gură, apoi stomac, apoi intestin, iar, în cele din urmă, orificiu pentru eliminarea resturilor"[1]. Constatăm, așadar, o anumită succesiune de organe care se resorb în sine, în această ordine precisă. Acest fapt ne arată în chip convingător că abilitățile de a consuma și digera hrană sunt *anterioare organelor care le corespund*. În același timp însă, această abilitate – care, ca proces global, poartă numele de nutriție – se desfășoară după anumite reguli, fiind chiar ea cea care regulează ordinea unor anumite procese: mai întâi apare gura, abia apoi stomacul, iar nu invers.

Ni s-ar putea replica însă că ceea ce am constatat aici în cazul animalelor unicelulare reprezintă tocmai dovada cea mai frapantă pentru faptul că organismul își produce organele, adică și le fabrică, iar apoi le resoarbe. Organul este, prin urmare, un ustensil și, de vreme ce el servește, la rându-i, pentru producerea unui alt lucru, este un instrument (un instrument digestiv). Faptul că în exemplele pe care le-am discutat organul în cauză apare doar pentru o scurtă perioadă de timp nu este suficient pentru a justifica o distincție fundamentală între organ și ustensil, cu atât mai mult cu cât există animale care își păstrează permanent organele pe care le creează. De altfel, într-o anumită măsură este de lipsit de importanță cât de mult va continua să existe un ciocan după ce a fost fabricat, sau când va fi casat; el rămâne, în orice caz, un ciocan. În cazul organelor însă, nu este deloc lipsit de importanță când iau naștere și cât timp continuă să existe. În procesul de nutriție al animalelor microscopice protoplasmice, stomacul trebuie să dispară tocmai pentru a face loc intestinului. Organele permanente, care aparțin animalelor superioare, depind de durata de viață a acestora. Însă ele nu depind doar, în primul rând, de durata de viață a animalului – care poate fi calculată în chip obiectiv –, ci depind de durata de timp în care animalul este capabil să existe ca ființă vie. Chiar dacă nu putem intra acum în această problemă a raportului dintre organism și organe sale, pe de o parte, și timp, de cealaltă parte, o considerare sumară a acestei probleme scoate deja la iveală faptul că *organul și ustensilul au o raportare fundamental diferită la timp*. Abia acest fapt poate servi drept temei al unei distincții fundamentale între felul de a fi al organului și cel al ustensilului, dacă admitem că, din perspectivă metafizică, caracterul temporal este un element definitoriu al felului de a fi al unei ființări. [328]

1. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie / Biologie teoretică*, ed. a II-a, complet revizuită și adăugită, Berlin, 1928, p. 98.

În ceea ce privește întrebarea noastră specifică – dacă nu cumva tocmai animalele protoplasmice sunt dovada faptului că organul are caracter ustensilic –, trebuie să spunem din nou că, mai presus de toate, organele nu sunt fabricate de-a gata și nu sunt puse undeva deoparte sau într-un loc anume, ci rămân legate – prin ceea ce sunt și prin modul în care sunt – de procesele vitale al animalului. Mai mult decât atât, trebuie să atragem atenția asupra faptului că animalele microscopice protoplasmice, cum ar
[329] fi pseudopodele, produc un fel de extensii pentru a se mișca, extensii care sunt însă dizolvate apoi în restul protoplasmei, fiind reîncorporate, așa-zicând, în aceasta. Totuși, atunci când unul dintre aceste pseudopode ale animalului ajunge în contact cu un pseudopod al altui animal alcătuit din aceeași substanță, nu se revarsă niciodată în acesta și nu se amestecă niciodată cu conținutul celular al celuilalt animal. Asta înseamnă că organul *se păstrează în cadrul acestei abilități* de a pipăi și de a acționa și nu poate fi resorbit sau distrus decât de către aceasta.

Cum stau însă lucrurile când organele nou formate se păstrează în timp și când avem de-a face cu o configurație permanentă a organismului animal? Aici, în cazul tuturor animalelor superioare, imutabilitatea și permanența organelor ne poate induce în eroare – și ne induce realmente întotdeauna în eroare – făcându-ne să privim organele în sine drept instrumente. Am spus că imutabilitatea și permanența organelor ne poate induce în eroare, adică ne poate da impresia că organele sunt ceva simplu-prezent, ceva ce rămâne neschimbat în cursul tuturor schimbărilor prin care trece organismul de-a lungul vieții sale – mai ales dacă le comparăm cu relativa diversitate a activităților pe care animalul le poate îndeplini cu ajutorul acestor organe. Dacă pierde din vedere faptul că organul este parte integrantă a unui organism, observatorul poate fi indus în eroare și poate atribui unui organ acest mod specific de a fi al simplei prezențe. Însă orice observator va nega faptul că trece cu vederea acest aspect. Totuși, ceea ce este hotărâtor aici nu e doar modul în care este înțeles organismul, ci și dacă este înțeles într-o manieră suficient de radicală pentru ca felul specific de a fi al viului să devină manifest. Căci felul specific de a fi al organismului conferă imutabilității și permanenței organului un caracter ontologic cu totul specific, care este cu totul diferit de modul în care un ustensil este la îndemână sau se găsește într-un loc oarecare. Deși par a fi permanente și simplu-prezente, organele există totuși doar potrivit acelui *fel de a fi* pe care îl numim *viață*.

Am spus mai devreme că organului îi este caracteristic faptul că rămâne legat de abilitatea însăși, adică nu este ceva gata făcut, care poate fi pus deoparte. Însă organul nu rămâne legat de abilitate doar în acest sens ne- [330]
gativ, ci *el aparține, în mod pozitiv, abilității*. Noi spunem că *abilitatea pune organul în serviciul său*. Pentru a formula mai clar acest lucru, făcând totodată referire la întrebarea noastră directoare, putem spune astfel: caracterul de „pentru-a" [*Umzu*] pe care l-am observat în cazul fiecărui ustensil, fiecărui instrument și fiecărei mașini este fundamental diferit în cazul organului. Ochiul nu slujește pentru a vedea în același fel în care stiloul slujește pentru scris, ci organul se află în serviciul abilității care îl constituie. Ceea ce este gata în urma unui proces de pregătire sau fabricare poate sluji, ca atare, la... Organul care ia naștere în și printr-o abilitate anume este *pus în serviciul* [*diensthaft*] acesteia. *Capacitatea de a sluji* [*Dienlichkeit*] și *capacitatea de a servi* [*Diensthaftigkeit*] nu sunt unul și același lucru. Organul aparține întotdeauna abilității care îl constituie, aflându-se în serviciul ei, și nu poate niciodată sluji doar pentru această abilitate. Prin urmare, dacă caracterul de „pentru-a" ce distinge organul constă în aceea că se află în serviciul abilității, atunci această abilitate ca atare trebuie să facă cu putință această capacitate de a servi, să aibă ea însăși, în mod originar, acest caracter. Abia în acest fel ne apropiem de înțelegerea caracterului de posibilitate al abilității, prin contrast cu caracterul de posibilitate specific pregătirii.

A spune că un produs este gata nu înseamnă doar că 1) este încheiat sau că 2) poate sluji la..., ci înseamnă, în același timp că 3) potrivit ființei sale specifice (de ustensil) ca atare, el nu poate fi nimic mai mult; s-a terminat cu el, adică este și poate fi procurat sau utilizat doar așa cum a fost produs. Ca ustensil, el face cu putință și determină, de fiecare dată, o anumită întrebuințare, potrivit ființei sale. Dacă este sau nu întrebuințat, sau în ce mod, asta nu ține însă de ustensil, așa cum nici ființa de ordinul ustensilului nu manifestă, în sine, o tendință spre a fi utilizată. Ustensilul slujește pur și simplu la ceva, iar ființa lui este, prin asta, încheiată. La fel, pentru a sluji potrivit modului specific capacității sale de slujire, este nevoie de un alt act, diferit de cel prin care acest ustensil a fost creat, pentru ca ustensilului să-i fie smulsă putința sa de a sluji. Ciocanul este, într-adevăr, gata de ciocănit, însă faptul de a fi ciocan nu manifestă în sine *o tendință de a cio-* [331]
căni, ciocanul gata făcut este străin de posibilitatea ciocănirii. Ceea ce aparține însă unei abilități – ochiul, de exemplu, care servește abilității de a vedea – poate servi acesteia numai în măsura în care *abilitatea are, în ea*

însăși, capacitatea de a servi și poate, ca atare, lua ceva în serviciu. Și tot abilitatea este, ea însăși, cea care guvernează și delimitează formarea a ceea ia în serviciul său, precum și modul în care face acest lucru. Ceea ce este gata făcut are capacitatea de a sluji la ceva; ceea ce are ca atare, potrivit modului său de a fi, o anumită abilitate, servește la ceva. Abilitatea este *o transpunere sau o transpunere anticipatoare* [*Verlegen und Vorverlegen*] *de sine prin raport la ea însăși, în propriu său „pentru-a"*. Ființa proprie celor gata făcute, pregătirea, nu permite așa ceva. Potrivit ființei sale specifice, ciocanul nu se poate niciodată transpune, așa-zicând, în chip anticipator în actul ciocănirii ca activitate specifică la care el slujește, în vreme ce caracterul propriu al abilității este tocmai acela că ea se poate transpune în sine, în chip anticipator, în acel „pentru-a" al său. Această înțelegere a abilității ne forțează să deschidem un *capitol cu totul nou* în privința distincției dintre abilitate și pregătirea specifică lucrurilor produse și folosite. Abia atunci când vom face acest pas de la abilitate la modul său inerent de a fi, abia atunci vom reuși să concepem posibilitatea specifică a abilității, să determinăm organul ținând cont de apartenența sa la organism și să oferim astfel un răspuns la întrebarea dacă organismul, așa cum îl înțelegem aici, reprezintă condiția de posibilitate pentru indigența de lume a organismului sau, dimpotrivă, tocmai indigența de lume a organismului este cea care ne permite, în genere, să înțelegem de ce o ființă vie este și trebuie să fie un organism. Dacă lucrurile stau precum în cazul din urmă, atunci vom fi arătat, în același timp, că teza potrivit căreia animalul este indigent de lume constituie un enunț ce privește esența animalității în genere, și nu un enunț oarecare ce privește una dintre caracteristicile specifice animalului.

Înainte de a face un pas mai departe în încercarea noastră de a aduce la lumină esența organului, se cuvine să facem un rezumat al rezultatelor la care am ajuns până acum. Atât ustensilul, cât și organul manifestă, ambele, caracterul pe care l-am exprimat, în mod formal, prin sintagma „pentru-a".
[332] Ambele au în sine o posibilitate și ne oferă această posibilitate spre a fi folosită într-un mod determinat. Faptul că ele ne oferă posibilități nu este, pentru nici una dintre ele, o proprietate secundară a lor, ca și când ciocanul ar fi, în primul rând, ciocan, și abia apoi ar sluji la ceva, ci capacitatea de a sluji ține chiar de ființa sa specifică. Însă modul în care ustensilul și organul oferă posibilități este fundamental diferit. În funcție de caracterul posibilității pe care o oferă și de modul lor de a fi avem, de o parte, o *pregătire de a face ceva*, iar de cealaltă parte, o *abilitate de a face ceva*. Ustensilul, cum ar fi un stilou de exemplu, este gata pentru scris, însă nu are abilitatea de a

scrie. Am văzut că nici organul, considerat în sine, nu are abilitatea de a vedea, de a apuca etc. Acest lucru ne arată că posibilitatea specifică pe care o oferă organul este, în ea însăși, dependentă de organismul căruia îi aparține organul respectiv. Se vădește astfel că abilitatea manifestată de organul ca atare nu-i aparține organului în sine, ci, invers, organul aparține unei abilități. Abilitatea își creează organele ei specifice. Numai în sensul acesta putem vorbi despre încorporarea organelor în organism, și anume în sensul că abilitatea își creează de fiecare dată propriile ei organe – și nu doar că le creează, ci le încorporează și le păstrează. Organul este ceea ce este numai în măsura în care este păstrat într-un organism.

Pentru a putea înțelege ce este organismul trebuie să punem mai întâi în lumină corelația internă dintre organ și organism. Una dintre căile pe care o putem urma pentru a face acest lucru are drept punct de plecare capacitatea organismului de a se produce pe sine, de a se autoregla și regenera. Această capacitate a organismului atestă caracterul său autonom, care este chiar cel care a dus la o înțelegere prematură a autonomiei în discuție și ne-a determinat să vorbim, prin analogie cu propriul nostru sine, despre o forță sau, mai precis, despre o forță vitală. Lăsând la o parte caracterul autonom al organismului, trebuie să facem abstracție pentru început de asemenea explicații și să încercăm *să ajungem la esența organismului pornind de la structura internă a abilității.* [333]

Am pus în evidență raportul dintre organ și organism prin referire la ființele vii unicelulare. Am văzut cu această ocazie că abilitățile și întreaga ordine a acestora în cadrul procesului de digestie, de exemplu, sau în cel de creștere sunt anterioare organelor. De aici s-a născut obiecția că organismul își produce organele și că, din această cauză, ele pot fi privite ca instrumente. Am văzut însă că organele nu pot fi desprinse de organism, ci sunt păstrate înăuntrul său. Faptul că organul este păstrat înăuntrul organismului nu este o insuficiență a sa prin comparație cu ustensilul de sine stătător, ci o determinație de un grad superior, dacă este privită dintr-o perspectivă metafizică. Organul rămâne legat de abilitate, fiind *în serviciul* acesteia. El nu este un lucru simplu-prezent care slujește acestei abilități, ci se află în serviciul ei. Acest lucru își găsește expresia în faptul că abilitatea se află ea însăși, ca atare, în serviciul cuiva, și anume în serviciul organismului însuși. Trebuie să examinăm mai îndeaproape această capacitate de a servi care este proprie organului – și, ca atare, abilității în care este întemeiat acesta –, prin contrast cu capacitatea de a sluji proprie unui ustensil.

§ 54. *Caracterul regulativ intrinsec a ceea ce este capabil* [fähig], *văzut în contrast cu subordonarea ustensilului gata făcut unei directive. Propensiunea intrinsecă a abilității în direcția „pentru-a"-ului său, văzut drept caracter instinctual al acesteia*

Ustensilul gata făcut se subordonează unei *directive* explicite sau implicite în privința utilizării sale posibile. Această directivă nu este stabilită de pregătirea ustensilului, ci își are originea în planul care a determinat crearea ustensilului și caracterul său specific de ustensil. *Ceea ce este capabil*, pe de altă parte, nu se subordonează unei directive, ci are un *caracter regulativ intrinsec* și se *autoreglează*. Într-un anumit sens, *ceea ce este capabil are o propensiune intrinsecă în direcția abilității sale de a...* Această propensiune intrinsecă în direcția „pentru-a"-ului său, ce caracterizează ceea ce este capabil de..., este posibilă numai dacă abilitatea are, în genere, un *caracter instinctual*. Abilitatea nu există decât acolo unde există instinct. Și doar acolo unde există instinct, există deja, într-un fel sau altul, o abilitate, chiar dacă una neregulată și aproximativă, iar tot acolo există și posibilitatea exersării ei. Menținerea propensiunii instinctuale în direcția „pentru-a"-ului său conferă abilității această extensie spațială [*Durchmessung*], acest caracter dimensional, în sensul formal al termenului, în vreme ce pregătirea este efectiv încheiată, este gata. Dimensiunea nu trebuie înțeleasă aici în sens spațial, deși acest caracter dimensional al instinctului și al tuturor abilităților aflate în serviciul organismului constituie condiția de posibilitate a faptului că animalul poate traversa o întindere spațială într-un mod cu totul specific, fie că este vorba despre un spațiu aerian, fie de spațiul specific pe care îl are la dispoziție un pește, spații care sunt, potrivit structurii lor, radical diferite unele de altele. „Pentru-a"-ul specific trimiterii ce caracterizează ustensilul este lipsit de orice instinct. Ciocanul slujește la ciocănit datorită formei sale și materialului din care a fost făcut. Propensiunea intrinsecă în direcția propriului „pentru-a" – și, astfel, această ființă tranzitivă a abilității – este deja o formă de autoreglare. Această capacitate regulativă nu fixează ulterior ceea ce are de făcut abilitatea, ci tocmai în avans, prin propensiunea care îi este specifică. Prin această propensiune, ea reglează și fixează în avans ordinea impulsurilor posibile ce aparțin fiecărei abilități. Această reglare se află sub controlul exclusiv al caracterului abilității de a vedea, de exemplu, adică de un instinct fundamental care activează, pune și menține în mișcare întreaga

[334]

secvență de impulsuri. Dar aceste *impulsuri* [*Antriebe*], care iau întotdeauna naștere din abilitatea instinctuală [*triebhafte Fähigkeit*], nu sunt simple cauze ale mișcării vitale – fie că e vorba de nutriție sau de locomoție; ca *instincte*, ele determină în avans și pun în mișcare întreaga dinamică, de la un capăt la altul. De aceea, ele nu sunt niciodată doar impulsuri mecanice, chiar dacă pot fi izolate, în acest fel, prin ignorarea structurii instinctuale de care aparțin, în care este cuprinsă putința specifică de a fi [335] și, astfel, felul de a fi al acestor instincte. Această structură instinctuală nu poate fi înțeleasă, în principiu, prin apel la matematică, fiind în chip fundamental imposibil de explicat printr-un model matematic.

Funcția regulativă ce revine de fiecare dată abilității ca atare este, prin urmare, o structură ierarhică de instincte anticipative care se întrepătrund și prin care este determinată în avans acea secvență de mișcări ce ia naștere atunci când intră în joc o abilitate. Potrivit sensului său specific și datorită propensiunii sale intrinseci, abilitatea a stabilit de fiecare dată deja *în avans* limitele randamentului său. *În cadrul tuturor acestor considerații trebuie să ne ținem departe de orice idee de conștiință sau suflet, precum și de ideea de „finalitate"*. Pe de altă parte, trebuie să remarcăm numaidecât că nici esența abilității, nici cea a instinctului n-au fost scoase la iveală până în temeiurile lor esențiale ultime. Însă am avansat suficient în înțelegerea lor pentru a putea încerca să clarificăm capacitatea de a servi a ceea ce am numit organ, prin contrast cu capacitatea de a sluji a ustensilului. În același timp, am degajat deja calea prin care să putem face trecerea de la organ la organism.

§ 55. *Investigarea randamentului organului aflat în serviciul abilității menite să servească*

Datorită caracterului său instinctual, abilitatea este în ea însăși menită să servească, însă nu în modul în care ceva simplu-prezent slujește la..., căci un instinct nu este niciodată simplu-prezent. Instinctul, ca ceea ce pune în mișcare, se află în chip esențial în drum spre..., pe cale de a..., fiind ceva care *se subordonează*, ceva care servește și care are capacitatea de a servi. Prin urmare, acel lucru căruia abilitatea îi permite să apară și îl pune într-un raport cu sine (și anume organul) este pus – sau, în cazul atrofierii, eliberat – din acest serviciu menit abilității. Un instrument nu se poate atrofia, ci poate fi doar casat, pentru că el nu este niciodată menit [336] să servească, ci doar menit să slujească, fiind lipsit de posibilitatea specifică

abilității. Randamentul posibil a ceea ce este pus în serviciul abilității, adică al organului, poate fi conceput și investigat ca atare numai pornind de la abilitatea care este în mod originar menită să slujească. Astfel, *randamentul și caracterul de organ al ochiului de albină* nu pot fi determinate și, astfel, înțelese decât pornind de la *abilitatea de a vedea specifică albinei*, și în nici un caz invers. Structura anatomică a ochiului de albină este diferită de cea a ochiului uman. Ochiul de albină nu are nici pupilă, nici iris, nici cristalin. Cu toate acestea, și aici funcționează, ca pretutindeni, un principiu recurent după care este alcătuit organul vizual. Constituția anatomică nu poate servi însă drept punct de sprijin al unei „inferențe" în privința felului de a vedea al albinei, dacă esența corect înțeleasă a animalității și felul specific de a fi al albinei nu sunt de la bun început avute în vedere. Dar să luăm un alt caz, încă mai concret, cel al ochiului de insectă, cu care ne putem familiariza printr-un experiment uimitor. S-a reușit observarea, ba chiar fotografierea imaginii care se formează pe retina ochiului de licurici în cadrul percepției vizuale. A fost supusă observației retina unui licurici care privea printr-o fereastră. (Detaliile tehnice ale experimentului nu ne interesează aici.) Fotografia redă destul de clar o imagine a ferestrei, a ramei sale și a menoului, a literei „R" de mari dimensiuni care a fost lipită pe unul dintre geamurile ferestrei, ba chiar conturul foarte neclar al turnului bisericii ce se vede prin fereastră. Aceasta este imaginea care se formează pe retina licuriciului în momentul în care privește pe fereastră. Ochiul de insectă este capabil să construiască această „imagine". Dar oare putem afla, pornind de aici, *ce* vede licuriciul? În nici un caz. *Pornind de la randamentul organului nu putem determina absolut deloc abilitatea de a vedea a licuriciului sau felul în care randamentul organului este pus în serviciul putinței*
[337] *de a vedea.* Nu putem nici măcar problematiza această relație dintre organ și abilitatea de a vedea, atâta timp cât n-am determinat *mediul înconjurător ca atare al acestui animal*, iar pentru a face acest lucru este nevoie să clarificăm mai întâi ce înseamnă în genere *mediu înconjurător pentru animal.* Randamentul ochiului de insectă, ca și al oricărui alt organ – și, prin urmare, al oricărei componente organice a acestuia – este determinat în caracterul său de faptul că se află în serviciul abilității de a vedea proprie insectei, ca ceva lipsit de autonomie și așezat, așa-zicând, între mediul înconjurător și animalul înzestrat cu vedere. Organul nu este însă așezat din exterior în această poziție de mijloc între animal și lume, ci este așezat acolo chiar de abilitatea căreia îi servește, în virtutea tranzitivității sale cu caracter instinctual. În urma tuturor acestor observații se vădește și mai

clar cât de urgent și de indispensabil este să înțelegem în profunzime caracterul specific al abilității animale.

Dificultatea nu constă numai în a determina *ce* vede insecta, ci și *modul în care* vede. Căci nu putem compara pur și simplu capacitatea noastră de a vedea cu cea a insectei, în măsura în care *vederea* și *putința de a vedea* a animalului constituie o *abilitate*, în timp ce putința noastră de a vedea are, în fond, un *cu totul alt caracter de posibilitate* și un *cu totul alt fel de a fi*.

În cazul animalului, organele nu sunt simplu-prezente, ci se află în serviciul abilităților. Acest *fapt de a sta în serviciu* trebuie înțeles în sensul cel mai strict. Potrivit ființei lor – adică potrivit modului în care sunt dispuse, potrivit modului în care se dezvoltă sau se atrofiază – organele se află pe deplin în serviciul ce revine abilității ca atare. Ceea ce slujește nu este însă niciodată menit să servească, deși ceea ce are capacitatea de a servi poate fi foarte ușor confundat cu ceea ce slujește. Această confuzie se produce atunci când organul este înțeles ca instrument. Mai precis, confuzia este o subdeterminare a caracterului care sare în ochi atât în cazul organului, cât și în cel al instrumentului, și anume caracterul de „pentru-a". Abilitatea ca atare, în esența sa, trece neobservată.

§ 56. *Reliefarea mai pregnantă a esenței abilității clarificate mai devreme, în vederea determinării esenței organismului (a caracterului său unitar): ființa proprie, respectiv faptul de a se afla în proprietatea sa*, ca mod de a fi al animalului, potrivit felului său de a-și fi propriu lui însuși* [Sich-zu-eigen-sein]

Ce concluzie putem trage în privința esenței organismului, dacă por- [338]
nim de la această caracterizare a organului ca ceva care are capacitatea de

* Termenii germani *Eigentum* (proprietate, bun care aparține cuiva) și *Eigentümlichkeit* (caracter propriu, trăsătură specifică) sunt folosiți aici de Heidegger într-un cu totul alt sens decât cel curent. Ambele substantive sunt construite prin sufixarea adjectivului *eigen* (propriu), această dimensiune a propriului fiind fundamentală în cazul ambelor concepte. Prin *Eigentum*, Heidegger are în vedere faptul că animalul dispune de sau are întotdeauna la dispoziție propria sa ființă, că ființa sa este un bun al său, este proprietatea sa, adică îi este proprie. Ținând cont de acest sens în care este folosit aici termenul, am optat pentru redarea lui chiar prin sintagma „ființă proprie". Prin cel de-al doilea concept, cel de *Eigentümlichkeit*, Heidegger numește felul de a fi al acelei ființări (în speță animalul) care își este proprie ei înseși. Am optat, de aceea, pentru redarea lui prin sintagma „(faptul de) a se afla în proprietatea sa".

a servi și care aparține unei abilități? În primul rând, nu putem în nici un caz *trage o concluzie* în privința organismului (considerat drept ceva necunoscut) pornind de la organ (considerat drept ceva cunoscut), mai ales dacă am *înțeles la nivel conceptual* ce este un organ. Dacă facem acest lucru, ceea ce ajunge în raza privirii este tocmai *apartenența organului la organism*. Cu alte cuvinte, în tot ceea ce am spus în privința abilității unei ființe vii am avut mereu în vedere organismul, chiar dacă acesta n-a fost caracterizat în chip explicit. A trage o concluzie în privința organismului necunoscut pornind de la organul aparent cunoscut nu este doar imposibil, ci și inutil. Însă cu atât mai necesară devine atunci înțelegerea explicită a ceea ce s-a aflat mereu în raza privirii, chiar dacă doar într-un chip insuficient definit. Dar pe cât de la îndemână ar putea părea această sarcină – sarcina de a vedea, așa-zicând, în chip direct ceea ce am avut mereu în fața ochilor –, pe atât este de complicat acest mod de a vedea și de a concepe, mai ales că aici nu e vorba de o simplă privire contemplativă sau de o privire fixată asupra unui lucru. În orice caz, această privire este străină și împovărătoare pentru înțelegerea comună. Căci domeniul și sfera succeselor și eșecurilor înțelegerii comune este acel fel de argumentare capabilă să continue la nesfârșit, chiar dacă a încetat de mult să mai vadă ceva. Însă nimeni nu observă această orbire a înțelegerii comune, mai ales că argumentarea și discuția devin atunci, de cele mai multe ori, din ce în ce mai sonore.

Acest mod de a întreba și de a înțelege conceptual, care se poziționează într-un mod aparte *față* de orice argumentare, față de orice punct de vedere sau luare de poziție, a fost redeșteptat – ceea ce înseamnă, întotdeauna, că a fost radicalizat – de către Husserl. Asta este una dintre caracteristicile hotărâtoare – dacă nu chiar *caracteristica* hotărâtoare prin
[339] excelență – a *fenomenologiei*. Ea are o asemenea *importanță* tocmai pentru că este de la sine înțeleasă, și tot de aceea este atât de ușor și de des trecută cu vederea.

Prin urmare, dacă în explicitarea esenței organului am avut mereu o pre-înțelegere și o înțelegere implicită a organismului, îl vom putea surprinde pe acesta din urmă în chip propriu numai dacă vom valorifica în mod adecvat cele spuse mai devreme, fără să facem apel la așa-zisele deducții. Iar elementul hotărâtor al cercetării noastre a fost tocmai clarificarea abilității, a caracterului său instinctual și a capacității sale de a servi. Prin urmare, este imperativ necesar să cercetăm *cu o privire și mai pătrun-*

zătoare această esență a abilității care a fost clarificată până acum. Lucrul însuși ne conduce, așa-zicând, pe calea cea bună.

Dacă ne reamintim cum am caracterizat mai devreme abilitatea, iese în evidență – sau, mai bine spus, a ieșit deja în evidență – un anumit aspect. Abilitatea de a… este, într-un anumit sens, o proiectare *de sine* [*Sichvorlegen*] instinctuală și tranzitivă, o *pro*-iectare de sine [*Sich-vor-legen*] în propriul „pentru-a", în sine însuși. A fi capabil implică acest „în sine însuși". Am dat deja peste acest „sine" atunci când am discutat caracterul distinctiv al organismului față de mașină – producerea *de sine*, *auto*-reglarea și *auto*-regenerarea. Am respins atunci interpretarea absolut pripită a acestui „sine" ca forță ascunsă sau entelehie sau egoitate [*Ichheit*]. În încercarea noastră de a înțelege ce este abilitatea, nu putem însă nici noi evita confruntarea cu acest „sine". Evident că nu, însă întrebarea este cum putem determina în chip adecvat ceea ce desemnăm prin acest „sine".

Când spunem „sine" [*selbst*], ne gândim în primă instanță la „eu însumi" [*ich selbst*]. Înțelegem sinele în sensul de propriul sine, de subiect, de conștiință, de conștiință de sine și ajungem astfel, din nou, în acel punct în care atribuim organismului un „eu" sau un „suflet", pe temeiul acestei ipseități [*Selbsthafte*] discutate mai devreme.

Dar, cu toate acestea, nu putem evita cu nici un chip caracterul ipseist – adică proiectarea instinctuală de sine în sine însăși – a abilității. Ea ține [340]
de structura abilității ca atare. Care este semnificația inițială a acestui caracter ipseist? Abilitatea se proiectează – în propensiunea sa către sine însăși – în tranzitivitatea sa către „pentru-a"-ul său. În același timp însă, abilitatea *nu se îndepărtează de sine*, nu se „rătăcește", ci dimpotrivă: în această mișcare instinctuală „în direcția" [*Hin-zu*], abilitatea ca atare devine și rămâne *proprie ei înseși* – în *lipsa* unei așa-numite *conștiințe* sau *reflecții* de orice fel, în lipsa unui raport reflexiv față de ea însăși. De aceea, spunem că – datorită acestui fapt de a-și fi proprie ei înseși în chip esențial – abilitatea *se află în proprietatea sa* [*eigen-tümlich*]. Păstrăm termenii de „sine" și de „ipseitate" pentru a desemna exclusiv *faptul de a se afla în proprietatea sa specific omului*, adică faptul de a-și fi propriu lui însuși. Vom spune, prin urmare, că orice ființare care are acest caracter ipseist, orice ființare care are un caracter personal în cel mai larg sens al termenului are ființă proprie. Însă nu orice ființare care are ființă proprie are și un caracter ipseist sau un ego. Felul în care animalul își este propriu nu implică personeitate [*Personalität*], nici reflecție, nici conștiință, ci doar pur și

simplu *ființă proprie. Faptul de a se afla în proprietatea sa* este un caracter fundamental al tuturor abilităților. *Abilitatea își aparține sieși*, este preocupată de ea însăși. Faptul de a se afla în proprietatea sa nu este o trăsătură stranie sau excepțională, ci un *fel de a fi* – ca *fapt de a-și fi propriu lui însuși*. Așa cum vorbim despre regatul unui rege [*Königtum eines Königs*], adică despre ceea ce înseamnă a fi rege, putem vorbi și despre *ființa proprie a unui animal*, având în vedere prin această expresie faptul de a-și fi propriu care îi este specific acestuia. S-ar putea părea însă că evităm să vorbim despre caracterul ipseist al animalului doar printr-un artificiu pur lingvistic, pentru a înlătura astfel sursa unor grave neînțelegeri. Când vorbim despre ființa proprie a animalului, avem în vedere faptul că animalul – și în primă instanță abilitatea sa de a... – își este propriu sieși. El nu se pierde pe sine, în sensul că o pornire instinctuală într-o anumită direcție l-ar lăsa în urmă, ci se menține pe sine tocmai prin intermediul acestui instinct și este el însuși în cadrul acestuia și al pornirii sale.

§ 57. *Organismul, înțeles ca fapt de a fi capabil care se articulează în abilități ce dau naștere organelor, precum și ca fel de a fi al faptului de a se afla în proprietatea sa, dotat cu abilitatea de a da naștere organelor*

[341] Acum se vădește însă că animalul nu are niciodată doar o singură abilitate, ci mai multe: abilitatea de a se hrăni, de a crește și de a se dezvolta, de a moșteni caractere ereditare, de a se mișca și de a lupta împotriva adversarilor săi naturali. Prin urmare, organele particulare nu pot fi privite izolat, ca ceva ce se află în raport cu organismul sau cu celelalte organe, oricât de independente ar putea părea ele în cadrul organismelor superioare. N-am subliniat faptul că animalul are mai multe abilități doar pentru a atrage atenția asupra acestei multiplicități, ci și pentru a indica felul specific al *unității* acestei multiplicități. Abilitățile nu sunt pur și simplu prezente în cadrul organismului, ci *ceea ce* sunt și *modul în care* sunt ele, *ființa* lor, nu poate fi desprins decât din *faptul de a fi capabil de a...* Iar modul în care diferite abilități *stau* laolaltă în unitatea unui organism nu poate fi determinat decât pornind de la acest fel de a fi. Și tocmai această problemă a caracterului potențial unitar al abilităților ne va arăta cât de aproape am fost de ceea ce numim organism atunci când am discutat

caracteristicile abilităților. Vom vedea, de asemenea, că nu este suficient să opunem definiției mecaniciste asupra organismului, așa cum a fost ea formulată de Roux, concepția potrivit căreia organismul nu este decât un mănunchi de instincte. Acest lucru ne indică faptul că tocmai caracterizarea ființei vii ca organism eșuează într-un punct fundamental și că acel caracter specific al organismului trimite la *o structură mai originară a animalității*. Însă, pentru a putea străbate diferitele etape ale acestei recuperări a structurii originare, va trebui să luăm drept punct de plecare caracterizarea făcută mai devreme abilității, caracterizarea a ceea ce are capacitatea de a servi și a ceea ce are caracter instinctual, prin contrast cu faptul de a sluji propriu ustensilului.

Nu organul este dotat cu abilități, ci abilitățile sunt cele care creează organe. Și trebuie să spunem din nou, de exemplu, că nu abilitatea particulară de a vedea este capabilă să vadă, ci *organismul*. Așadar, organismul [342] este cel care are abilități? În nici un caz; sau, cel puțin, nu dacă privim acum – fără să ne dăm seama – abilitățile ca pe un soi de proprietăți ulterioare, iar organismul ca pe un substrat în care acestea sunt întemeiate. Organismul nu are proprietăți sau, altfel spus, el nu este mai întâi un organism, dotat ulterior cu organe, ci faptul că „animalul este organizat" înseamnă că este *dotat cu abilități*. A fi organizat înseamnă *a fi dotat cu abilități*. Asta înseamnă că ființa sa este putință, și anume putința de a se articula în abilități, adică în moduri de a-și rămâne propriu lui însuși [*Sichzueigenbleiben*] potrivit instinctelor sale și capacității de a servi specifice abilităților. Iar aceste abilități au, la rândul lor, posibilitatea de a da naștere organelor. Acest *fapt de a fi capabil care se articulează în abilități ce dau naștere organelor* este caracteristic *organismului* ca atare.

În urma discuțiilor de mai devreme am constatat că abilitatea ca atare își este proprie ei înseși. Faptul de a se afla în proprietatea sa este caracteristic abilității. Însă ea poate avea acest caracter numai dacă *organismul*, înțeles ca ceea ce este capabil, e determinat de acest *fapt de a se afla în proprietatea sa*, numai dacă organismul are posibilitatea de a se menține în propria sa ființă. Numai în acest fel organismul, ca ceea ce este capabil, poate rămâne el însuși, în unitatea propriei sale ființe, atunci când se articulează în diferite abilități. *Proprietatea* [*Eigentümlichkeit*] de a-și fi ființă proprie în lipsa oricărei reflecții este, prin urmare, *condiția fundamentală a posibilității ca organismul să fie capabil* de a avea abilități și,

astfel, de a pune organele în serviciul său. Prin urmare, organismul nu este nici „un complex de instrumente", nici o asociere de organe, și cu atât mai puțin un mănunchi de abilități. Numele de „organism" nu mai este, în acest caz, un nume pentru o ființare sau alta, ci manifestă un *anumit fel de a fi*. Acest fel de a fi poate fi caracterizat pe scurt drept *ceea ce se află în proprietatea sa, fiind dotat cu abilitatea de a da naștere organelor*. Însă cum trebuie înțeles acest fapt de a-și fi propriu al animalului – felul în care animalul își este propriu – dacă nu putem face apel la o forță activă, la un suflet sau la o conștiință pentru a-l explica?

[343] În cadrul interpretării structurii specifice a *abilității*, am descoperit acest fapt de a se afla în proprietatea sa, am descoperit că abilitatea are caracterul de a-și rămâne proprie ei înseși. Această structură a abilității este caracterizată de o anumită propensiune înspre..., adică de o îndepărtare instinctuală de..., o îndepărtare de organism, care se manifestă însă în așa fel încât în acest fapt de a fi capabil de a..., în această îndepărtare de sine, organismul nu doar că se *menține* pe sine și își păstrează *unitatea* sa *specifică*, ci abia astfel își obține această unitate. Ni se va spune însă că organismul nu este acest fapt de a se afla în proprietatea sa, dotat cu abilități, ci că el folosește aceste abilități. Căci el tocmai că nu rămâne și nu se reduce la aceste abilități, ci ajunge să vadă, să apuce, să vâneze, să pândească prada, să fugă, să se reproducă etc., actualizând așadar toate aceste posibilități. Însă tocmai acest caracter actual al animalului real este cel pe care încercăm să-l determinăm atunci când subliniem – așa cum am făcut de la bun început – că ceea ce avem în vedere este tocmai *felul de a fi* al animalului.

Cu toate acestea, vom lăsa deoparte pentru moment chestiunea dacă raportul dintre abilitate și punerea ei în aplicare poate sau trebuie să fie interpretat fără rezerve pornind de la perechea conceptuală posibilitate–actualitate. La urma urmei, faptul de a fi posibil și posibilitatea ca atare țin, într-un anumit fel, tocmai de esența caracterului actual al animalului, și nu numai în sensul că tot ceea ce este actual, în măsura în care este astfel, trebuie să fi fost mai înainte posibil, ci în sensul că *faptul de a fi capabil* ține de *faptul de a fi actual* al animalului, de *esența vieții*. Ceva este viu numai în măsura în care este dotat cu abilități – și numai dacă își păstrează aceste abilități. Ceea ce își pierde abilitățile, indiferent dacă le-a folosit sau nu, încetează să mai fie viu. Ceea ce este, potrivit ființei sale, lipsit de orice abilități nu poate muri. Piatra nu moare niciodată, pentru că ea nu

este, potrivit ființei sale, dotată cu abilități instinctuale care să se afle în serviciul său. „Materia moartă" este un concept contradictoriu. A avea abilități nu este ceva de felul unei posibilități a organismului, prin contrast cu ceva actual, ci este un moment constitutiv al felului de *a fi* al animalului ca atare – al ființei sale. Toate acestea elemente, care țin de esența ființei animalului, pot și trebuie să fie chestionate potrivit posibilității lor intrinseci. Aceasta înseamnă că putem și suntem datori să investigăm și posibilitatea intrinsecă a abilității ca atare, pentru a avea în față o gamă [344] aparte de posibilități dintre cele mai diferite. Am caracterizat faptul de a fi capabil ca fapt de a avea și de a oferi posibilități. Însă acum trebuie să examinăm acest fapt de a oferi posibilități – acest mod de a fi posibil sau această putință specifică – potrivit posibilității sale intrinseci, ca ceva ce ține de însăși esența faptului de a fi capabil.

§ 58. *Comportamentul și starea de captivare a animalului*

a) Interpretare preliminară a comportamentului ca „pentru-a" al abilităților animalului. Comportamentul animal ca „pornire", văzută în contrast cu raportarea omului, înțeleasă ca acțiune

Deși am pus în evidență abilitatea ca moment constitutiv al felului de a fi al animalului, există încă o lacună în analiza noastră, precum și în modul în care am determinat acest fel de a fi și toate elementele care țin de el. Iar atâta timp cât nu vom discuta care este, în fiecare caz, *„pentru-a"*-ul acestei abilități ca atare și modul în care trebuie determinat acest „pentru-a", nu vom putea umple această lacună. Vorbim despre abilitatea de a vedea, de a apuca etc. A vedea, a auzi, a prinde, a digera, a vâna, a construi cuiburi, a te reproduce – ce sunt toate acestea? Sunt procese care au loc în natură, procese ale vieții. Desigur, atunci când o piatră se încălzește la soare, și acest fapt este tot un proces, la fel când o frunză este mișcată de vânt dintr-o parte într-alta. Toate acestea sunt „procese", evenimente naturale. Însă, oricât de îndreptățită ar fi această generalizare, ea devine lipsită de orice semnificație imediat ce ne dăm seama că a vedea este un proces cu totul diferit de încălzirea unei pietre, de exemplu. Cu alte cuvinte, termenii pe care îi folosim nu sunt lipsiți de importanță atâta

vreme cât ne pot spune ceva despre ceea ce numesc. Ce-i drept, orice nume am folosi pentru a desemna aceste fenomene, oricare ar fi terminologia la care am apela, ea rămâne, într-un anumit sens, arbitrară. Însă dacă terminologia pe care am ales-o în fiecare caz este sau nu *adecvată*, asta nu
[345] poate fi hotărât decât din perspectiva lucrurilor pe care le avem în vedere printr-un termen sau altul. De cele mai multe ori, această arbitrarietate dispare imediat dacă prin terminologia respectivă este avută în vedere o anumită *interpretare* concretă, dacă ea oferă în sine punctul de plecare și firul roșu al unei astfel de concepții *concrete* asupra lucrurilor avute în vedere. De aceea este oricând posibil să existe dispute asupra terminologiei în cadrul unei limbi vii, însă nu și dispute asupra caracterului adecvat al termenilor, atâta timp cât recurgem la conținutul concret pe care acești termeni îl au în vedere. Nu este deloc greu de înțeles că ceea ce este hotărâtor în privința ființei specifice a animalului ne va scăpa mereu, atâta vreme cât vom privi vânătoarea, apucatul unui lucru sau văzul ca pe niște simple procese, înțelese ca o serie de evenimente.

Atunci când observăm că piatra se încălzește la soare, că frunza tremură în vânt, că râma fuge de cârtiță sau că un câine încearcă să prindă o muscă, putem spune, într-adevăr, că în toate aceste cazuri avem de-a face cu procese, cu o serie de evenimente aflate în desfășurare, cu o succesiune de etape ale acestor dinamici. Însă constatăm imediat că această perspectivă asupra lucrurilor ratează ceea ce este fundamental în cazul animalelor: caracterul specific al mișcării râmei, faptul că ea fuge încercând să scape, sau caracterul specific al mișcării cârtiței, faptul că aceasta o urmărește pe cea dintâi. Nu vom putea explica aceste două mișcări – fuga și urmărirea – prin nici o ecuație mecanică sau matematică, oricât de complicată ar fi ea. Se manifestă aici o formă primordială a mișcării: râma care fuge, încercând să scape, nu apare pur și simplu într-o anumită secvență de mișcări care pornesc de la cârtiță, ci ea *fuge de* ea. Aici nu avem de-a face cu un simplu eveniment, ci râma care fuge *se comportă* în acest fel, fugind, cumva *prin raport la* cârtiță; iar aceasta *se comportă*, la rându-i, *prin raport la* râmă, urmărind-o. De aceea numim văzul, auzul etc., dar și hrănirea sau înmulțirea, *comportamente*, moduri de *a se comporta* ale animalului. O piatră nu se poate comporta în acest fel. Însă un om se poate comporta – fie că se
[346] comportă frumos sau urât. Dar comportamentul nostru – în acest sens propriu – poate fi caracterizat astfel numai pentru că este o *raportare*, numai pentru că felul specific de a fi al omului este cu totul diferit și nu

poate fi descris drept comportament, ci drept *raportare față de*... Numim *felul de a fi* al omului *raportare*, iar *felul de a fi* al animalului, *comportament*. Cele două feluri de a fi sunt fundamental diferite. În principiu, este desigur posibil să inversăm acești termeni și să vorbim despre *raportarea proprie animalelor*. Rațiunea pentru care preferăm să rămânem la terminologia stabilită la început va ieși la iveală numai în urma interpretării concrete a celor două feluri de a fi. A fi capabil de... înseamnă a fi capabil de un anumit comportament. Faptul de a fi capabil are un caracter instinctual, este o propensiune intrinsecă și o menținere a acestei propensiuni în direcția acelui lucru de care abilitatea este capabilă, o propensiune spre un comportament posibil, spre un mod de a face lucrurile într-un fel sau în altul, în funcție de circumstanțe. Comportamentul animalului nu este un mod de *a întreprinde ceva sau de a acționa* – așa cum este raportarea specifică omului –, ci este o *pornire* [*Treiben*]. Aceasta revine la a spune că ceea ce este caracteristic tuturor pornirilor animale este faptul că sunt puse în mișcare de dimensiunea instinctuală.

Privită dintr-o perspectivă pur lingvistică, terminologia la care facem apel aici are însă, din nou, un caracter arbitrar, dacă ne gândim că spunem despre vânt că se pornește să viscolească, deși în acest caz nu se manifestă nimic care să aibă felul de a fi al organismului. De aici decurge că limba nu se supune în toate privințele logicii și că inconsecvența ține de esența limbii și a semnificațiilor unui termen; altfel spus, limba este ceva ce aparține esențial finitudinii omului. A gândi un zeu care vorbește este nonsensul absolut.

Se impune acum să surprindem acest *caracter comportamental* al pornirii specifice organismului, care este pusă în mișcare în chip instinctual. Faptul de a fi capabil, în sensul de putință de a fi a animalului, trebuie înțeles ca un *a fi capabil de un anumit comportament*. Invers, atunci când felul de a fi al unei ființări se manifestă sub forma comportamentului, ființarea respectivă trebuie să fie capabilă și să fie dotată cu abilități. Tocmai de aceea am fi putut porni, în demersul nostru, și de la o caracterizare a comportamentului, pentru a pune apoi în evidență dependența sa de un fapt de a fi capabil. Am ales însă prima cale, pentru a sublinia că faptul de a fi capabil nu este ceva ce descrie animalul în pura sa posibilitate, ci ac- [347]
tualitatea animalului este, în sine, un fapt de a fi capabil de a... Instinctul [*Trieb*] nu dispare atunci când animalul dă curs unei porniri [*Treiben*], ci este ceea ce este tocmai prin această pornire pe care o declanșează.

b) Absorbirea în sine a animalului ca stare de captivare*. Starea de captivare (esența faptului de a se afla în proprietatea sa al organismului) ca posibilitate intrinsecă a comportamentului

Interpretarea preliminară a acelui lucru de care este capabilă abilitatea, a „*pentru-a*"-ului său, ne oferă un context mai larg în care să putem ridica, concret, întrebarea privitoare la acel lucru care ne preocupă: în ce fel se poate spune că își este propriu lui însuși organismul, care, potrivit ființei sale, este capabil de a... și căruia îi este specific comportamentul. Această interpretare preliminară ne permite, așadar, să interogăm esența *faptului de a se afla în proprietatea sa*, ce caracterizează organismul. Comportamentul este, în sine, un fapt de a fi dotat cu abilități (pornire, propensivitate). Am spus însă mai devreme că faptul de a fi capabil implică menținerea în propria ființă, păstrarea în sine a ființei dotate cu abilități, faptul de a se afla în proprietatea sa. Acest caracter trebuie să revină, prin urmare, și comportamentului. Căci, prin comportament, înțeles ca acel lucru de care animalul este capabil, animalul nu se îndepărtează de sine urmând o anumită pornire, ci felul de *a fi* al animalului este de așa natură, încât tocmai în acest fel se menține și se ia în posesie pe el însuși. Comportamentul – și diferitele forme pe care le poate lua – nu este ceva ce radiază în exterior, permițând animalului să urmeze niște trasee prestabilite, ci *comportamentul* este tocmai o *menținere* și o *absorbire în sine* [*Ein-nehmen*], străine de orice reflecție. Comportamentul, ca fel de a fi în genere, este posibil numai pe temeiul *absorbirii în sine*, care este specifică animalului. Vom caracteriza *modul specific al animalului de a se menține în sine*, adică această absorbire în sine a animalului, care face cu putință orice comportament al său, drept *stare de captivare*. Acest mod specific de a fi al ani-

* Heidegger folosește aici termenii *Eingenommenheit* (care are o gamă largă de sensuri, putând însemna atât prejudecată, cât și îngâmfare, dar și amețeală sau toropeală) și *Benommenheit* (cu sensul de zăpăceală, stare de inconștiență, amețeală) într-un sens cu totul impropriu limbii germane, construind un joc de cuvinte cu neputință de redat în limba română. La fel ca și *Benehmen*, concept tradus aici prin „comportament", cei doi termeni numiți mai devreme sunt construiți pornind de la verbul *nehmen* („a lua", „a prinde" etc.), fiind folosiți în acest context pentru a caracteriza și detalia ceea ce Heidegger numește „fapt de a se afla în proprietatea sa", specific organismului. Ținând seama de aceste lucruri, am tradus *Eingenommenheit* prin „absorbire" sau „stare de absorbire", iar *Benommenheit* prin „stare de captivare".

malului nu are nimic de-a face cu ipseitatea specifică unui om care se raportează, ca persoană, la un lucru sau altul. Animalul poate avea un comportament [*Benehmen*] sau altul numai în măsura în care este captivat [*benommen*]. Posibilitatea comportamentului specific ființei animale își are temeiul în această structură esențială a animalului, pe care am pus-o acum în evidență drept stare de captivare. Altfel spus, starea de captivare este tocmai ceea ce face cu putință ca animalul *să se comporte* într-un fel [348] sau altul, potrivit esenței sale, *într-un anumit mediu înconjurător, însă niciodată într-o lume*.

Atunci când vorbim despre o stare de captivare avem de obicei în vedere o anumită stare sufletească a omului, care poate dura o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, o stare intermediară, aflată între conștiență și inconștiență. Potrivit acestui sens al său, conceptul avut în vedere aici ține de psihiatrie. Însă, dacă ținem seama de cele spuse până acum, trebuie să fie evident că atunci când vorbim despre starea de captivare ca structură esențială a animalului nu poate fi vorba despre o simplă transferare asupra animalului a unei stări care ne este cunoscută din proprie experiență și care în cazul acestuia ar avea un caracter permanent, la fel cum nu putem în nici un caz considera că diferența dintre om și animal ar consta în aceea că cel din urmă ar fi mereu captivat – ceea ce ar însemna, în fond, că animalul s-ar putea elibera de această stare. Atunci când vorbim despre starea de captivare al animalului nu avem în vedere o stare care este în mod continuu prezentă în cadrul animalului, ci un *aspect esențial al animalității* ca atare. Și chiar dacă în încercarea de a clarifica esența stării de captivare în discuție folosim ca punct de reper această stare specific umană, va trebui totuși să obținem conținutul specific al acestei structuri pornind de la ceea ce ține de animalitatea ca atare. Asta înseamnă că esența stării de captivare trebuie delimitată din perspectiva comportamentului animalului. La rândul său, comportamentul va fi conceput ca fel specific de a fi, care ține de faptul de a fi capabil, adică de faptul de a se transpune în chip anticipator în sine însuși, potrivit instinctului și abilităților sale.

Teza noastră este că numai acolo unde starea de captivare constituie structura esențială a ființării avem de-a face cu acel fel omogen și predominant de a fi pe care l-am definit drept comportament. În cazul animalului, acest fel de a fi se manifestă într-o manieră care ne este cunoscută, ca văz sau auz, ca abilitate de a apuca, de a vâna sau de a fugi, de a devora prada sau de a digera, ori sub forma celorlalte procese specifice organismului. Nu este ca și cum bătaia inimii animalului ar fi un proces diferit

de cel prin care animalul apucă ceva sau vede – primul dintre ele fiind un proces analog celui specific ființei umane, iar cel de-al doilea, analog unui proces chimic –, ci totalitatea ființei, întregul ființării în unitatea sa tre-
[349] buie concepute drept comportament. Starea de captivare nu este o stare oarecare care însoțește animalul sau în care acesta cade din când în când, și nu este nici o stare în care acesta se află în permanență, ci este posibilitatea internă a ființei animale ca atare. Se ridică, așadar, întrebarea: în ce măsură se manifestă în văz, auz etc. ceea ce avem în vedere prin starea de captivare, în așa fel încât să putem desemna aceste „activități" drept comportament? Trebuie spus însă că starea de captivare nu este, pentru noi, o stare care însoțește doar comportamentul, ci posibilitatea internă a comportamentului ca atare.

Înainte de a discuta mai departe această chestiune, e important să atragem încă o dată atenția că ea nu ne interesează decât dintr-o perspectivă foarte bine determinată și, prin urmare, unilaterală. Nu putem avea în nici un caz pretenția că oferim o determinare completă și perfect elaborată a esenței animalității. Și, chiar dacă această interpretare a esenței animalității trebuie să aibă drept unic punct de plecare fenomenul animalității ca atare, ea este totuși, pe de altă parte, înrădăcinată exclusiv în problematica metafizicii, ce trebuie clarificată în chip adecvat.

§ 59. *Clarificarea, în chip concret, a structurii comportamentului: caracterul relațional al comportamentului animal, prin contrast cu cel propriu acțiunii umane*

Se ridică acum următoarea întrebare: în ce măsură se face cunoscută starea de captivare în vedere, auz etc.? Starea de captivare desemnează caracterul fundamental al *stării de absorbire* în sine a animalului. A vedea, a apuca, a prinde sunt activități care își au întotdeauna originea în înclinația specifică abilității instinctuale, menite să servească. A fi capabil de a..., ca fapt de a fi de fiecare dată capabil de un comportament sau altul, impulsionează comportamentul ca atare pe toată durata sa și se desfășoară în cadrul acestuia. Prin urmare, comportamentul ca atare este un *fapt de fi impulsionat într-o anumită direcție* – ceea ce înseamnă că este, în același timp, un *fapt de a fi îndepărtat de...* În general, văzul, auzul, abilitatea de a apuca sunt, în sine, o *raportare la ceva*, în sensul că a apuca un lucru nu

este o mișcare așa-zicând independentă, pentru ca abia desfășurarea acestei mișcări să ajungă ulterior în contact cu *ceea ce* este apucat, ci mișcarea este în sine o mișcare în vederea a ceva. Cu alte cuvinte, vederea este întotdeauna vedere *a ceea ce este văzut*, iar auzul este auzul *a ceea ce este auzit*. [350]

Sigur că – ni se va spune – acest lucru este de la sine înțeles. Și, cu toate acestea, totul depinde de înțelegerea corectă a acestui lucru de la sine înțeles, care este însă departe de a fi conceput în mod adecvat, mai ales din perspectiva a ceea ce am numit comportamentul animalului. Sarcina noastră este tocmai aceea de a vedea *ce fel de raportare* caracterizează acest comportament, dar mai ales aceea de a stabili în ce fel se deosebește această raportare a comportamentului animal – la ceea ce aude sau încearcă să apuce – de modul de a se purta al omului cu lucrurile, comportament care presupune, în acest caz, o raportare a celui dintâi la acestea din urmă. Atunci când adulmecă ceva, animalul se raportează la ceva care emană un miros, iar această raportare presupune o anumită orientare, datorită acelui „pentru-a" specific abilității. Acest „pentru-a" instinctual este în același timp menit să servească. Simțul olfactiv se află în chip intrinsec în serviciul unui alt comportament.

Însă, pentru a aduce acum în raza privirii caracterul propriu al comportamentului, este necesar ca abordarea noastră metodologică să ia drept reper acele moduri de comportament care ne sunt mai puțin familiare, potrivit caracterului lor permanent intrinsec, decât modul de a se purta manifestat de animalele superioare, mod care pare a corespunde atât de precis purtării noastre. Din această cauză – dar și pentru că insectele au o funcție privilegiată în cuprinsul problematicii biologiei – vom aduce în discuție comportamentul albinelor.

a) Exemple concrete de comportament din cercetarea experimentală asupra animalelor

Să luăm un *exemplu concret*. Albinele lucrătoare, care adună hrană, zboară pe tot întinsul câmpului de la o floare la alta. Ele nu zboară însă de la o floare la cea mai apropiată floare, nici în mod aleatoriu de la o floare la alta, ci zboară de la o floare de trifoi la altă floare de trifoi, sărind peste floarea de Nu-mă-uita, de exemplu, sau peste altele. Se spune că o albină se fixează zile și săptămâni în șir asupra unei singure flori, iar acest lucru nu este valabil, desigur, decât pentru albinele individuale dintr-un anumit roi. Alte [351]

albine din același roi se fixează asupra altor flori. Prin urmare, nu toate albinele lucrătoare dintr-un roi caută aceleași flori în același timp, ci diferite albine caută în mod constant diferite flori. Această căutare este un *comportament* al albinelor. În cadrul acestei fixații asupra unei flori, albina urmează mereu parfumul florii respective; iar culoarea florii joacă un rol în cadrul acestei fixații, chiar dacă unul limitat. Căutarea aceasta, un mod al comportamentului său posibil, nu se petrece la întâmplare, ci este una orientată de parfumul florii respective. Această orientare a pornirii de a căuta hrană nu este condiționată exclusiv – sau în primul rând – de foame, ci de nevoia de a face provizii. Prin această propensiune se manifestă apartenența albinei la un roi. Să spunem că albina găsește, de exemplu, un strop de nectar în floarea de trifoi. Începe să-l culeagă, își termină treaba, iar apoi zboară mai departe[1]. De ce povestim astfel de trivialități? Situația este simplă, și cu toate acestea complet enigmatică. Căci trebuie să întrebăm: de ce zboară albina mai departe? Ni s-ar putea răspunde: pentru că nu mai e nectar acolo. Foarte bine. Însă oare constată albina lipsa nectarului? Zboară mai departe pe temeiul acestei constatări? Dacă e așa, atunci trebuie că albina a constatat mai întâi prezența nectarului. Dar există oare o indicație a acestui lucru, a faptului că albina constată prezența sau absența nectarului? Evident. Căci, atrasă de parfumul florii, ea s-a oprit acolo, a început să culeagă nectarul și s-a oprit apoi din cules la un moment dat. Este oare acest lucru o dovadă a faptului că albina a constatat *prezența* nectarului? În nici un caz, mai ales dacă există posibilitatea, ba chiar necesitatea de a explicita această activitate ca o pornire
[352] instinctuală și ca un comportament – însă nu ca raportare a albinei față de nectarul care poate fi găsit sau nu acolo. Dar ce ne oprește să interpretăm această pornire a albinei drept mod al său de a se purta față de nectarul care poate fi găsit acolo și drept constatare a faptului că nectarul se găsește sau nu acolo? Dacă albina nu poate recunoaște în genere prezența unui anumit lucru, dacă excludem posibilitatea că ar putea constata simplul fapt de a fi prezent ca fel determinat de a fi al nectarului, cum putem atunci explica acest comportament al ei – faptul că ea pornește în căutarea hranei și se întoarce înapoi la stup? Care este elementul ce guvernează și condiționează acest comportament, de vreme ce în mod evident albina se află într-un anumit raport față de flori, parfum, stup etc., adică față de întregul său mediu înconjurător.

1. J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, ed. cit., p. 141.

Situația devine mai clară dacă luăm în considerare un *alt caz*, confirmat de anumite experimente. O albină a fost pusă în fața unui mic vas ce conținea mai mult nectar decât putea ea culege într-o singură vizită. Ea a început să culeagă nectarul, oprindu-se după o vreme din această activitate pentru a zbura înapoi, lăsând în urmă restul nectarului. Dacă vrem să explicăm această pornire în mod corespunzător, va trebui să spunem că albina constată că nu poate face față întregii cantități de nectar prezente acolo. Ea se oprește din cules datorită constatării faptului că acolo se găsește prea mult nectar. Și totuși s-a observat că dacă abdomenul ei este îndepărtat cu grijă în vreme ce ea culege nectar, albina va continua să-l culeagă mai departe, chiar dacă nectarul se va scurge afară prin partea posterioară. Acest experiment demonstrează în mod convingător că albina nu poate în nici un caz constata prezența în exces a nectarului. Ea nu constată nici acest lucru și nici absența abdomenului ei – deși acesta este mult mai important pentru ea. Albina nu poate constata nimic din toate acestea, ci ea dă mai departe curs pornirii sale instinctuale tocmai pentru că nu poate constata prezența unei cantități prea mari de nectar. Ea este, mai curând, pur și simplu acaparată [*hingenommen*] de hrană. Această *acaparare* este cu putință numai acolo unde avem de-a face cu o orientare *instinctuală* într-o anumită direcție [*triebhaftes Hin-zu*]. Însă această acaparare condiționată de propensivitate exclude, în același timp, orice posibilitate a con- [353]
statării faptului de a fi prezent al unui lucru sau altul. Tocmai faptul că animalul este acaparat de hrană îl împiedică să se raporteze într-un fel sau altul față de hrană.

Dar atunci de ce se întrerupe albina din cules, în cazul în care abdomenul nu-i este îndepărtat? Răspunsul nostru este simplu: pentru că îi este de ajuns. Însă de ce îi este de ajuns acum și nu i-a fost de ajuns atunci când abdomenul i-a fost îndepărtat? Fiindcă această sațietate apare numai atunci când abdomenul nu i-a fost îndepărtat. Și ce înseamnă „a-i fi de ajuns"? A fi sătul. Această stare de sațietate este cea care inhibă pornirea albinei. Se vorbește, de aceea, despre efectul inhibitiv al sațietății. Cum se produce acest efect și în ce măsură este el un proces reflex sau unul chimic sau ceva diferit de acestea – sunt chestiuni discutabile. Pentru noi însă, nu aceste lucruri sunt acum hotărâtoare. Este important numai să vedem că, în măsura în care sațietatea inhibă acest instinct, ea se raportează într-adevăr la hrană, însă nu este niciodată în sine sau în mod fundamental o constatare a prezenței hranei și cu atât mai puțin a cantității de hrană prezentă.

Sațietatea este un mod cu totul specific al pornirii instinctuale, adică o inhibare specifică a acesteia, însă o inhibare care nu se raportează la același lucru ca activitatea albinei de a culege nectarul. Pornirea și comportamentul albinei nu sunt condiționate de constatarea prezenței sau absenței acelui lucru care face obiectul pornirii ei instinctive și la care se raportează comportamentul ei de a culege nectarul. Asta înseamnă că a culege nectarul dintr-o floare nu reprezintă o *raportare* la floare *ca la ceva prezent*, respectiv *absent*. Teza noastră este că pornirea albinei este întreruptă datorită unei inhibări (instinct și dezinhibare), ceea ce înseamnă în același timp că pornirea albinei nu încetează pur și simplu, ci propensivitatea specifică faptului de a fi capabil este redirecționată într-un alt instinct. Pornirea instinctuală nu este ceva de ordinul unei orientări de sine, pe temeiul unei constatări, în direcția unor lucruri prezente în chip obiectiv, ci un *comportament*. Pornirea instinctuală este un comportament. Prin această afirma-
[354] ție nu negăm că i-ar aparține comportamentului ceva precum o orientare față de parfumul florilor sau față de nectar, adică *o raportare la...* Ceea ce susținem este doar că aici nu poate fi vorba despre o orientare față de aceste lucruri pe temeiul unei constatări a lor sau, mai precis, nu poate fi vorba despre *perceperea* nectarului *ca* fiind prezent, ci despre o stare aparte de captivare, care presupune, bineînțeles, o relație. Instinctul este captivat. Ce înseamnă acest lucru? Faptul că albina continuă să culeagă nectar ne oferă răspunsul la această întrebare: instinctul este captivat de parfum și de nectar. Însă atunci când albina se oprește din cules nectar, starea de captivare nu ia în nici un caz sfârșit, pornirea ei instinctuală fiind doar redirecționată în vederea zborului înapoi la stup. În zborul ei înapoi la stup, albina se află tot într-o stare de captivare, la fel ca atunci când culegea nectarul, numai că de astă dată vorbim despre o altă formă a stării de captivare, adică despre un alt fel de comportament al albinei.

Va trebui să ne mulțumim aici cu o descriere succintă a felului în care albina redirecționează acest instinct de a culege nectarul florilor în activitatea instinctuală de a zbura înapoi la stup. Nu putem discuta mai departe nici felul în care albina își găsește în general drumul înapoi, adică felul în care se orientează, după cum obișnuim să spunem. Nu putem vorbi de orientare în sens strict decât acolo unde spațiul este deschis ca atare și unde există, prin urmare, posibilitatea unei diferențieri între regiuni ale spațiului și locuri identificabile în cuprinsul acelor regiuni. Putem într-adevăr constata că, în drumul ei înapoi la stup, albina străbate în zbor spațiul.

Se ridică însă întrebarea dacă albina, ca albină, comportându-se astfel – zburând spre stup – deschide un spațiu *ca* spațiu și îl străbate *ca spațiu* al său de *zbor*. Sigur că da, ni se va răspunde, deși în primă instanță nu ni se va putea explica mai îndeaproape faptul că această traversare de către albină a spațiului său de zbor este de un alt fel decât spațiul de zbor pe care îl traversează un glonț, de pildă. Problema *spațiului animal*, întrebarea dacă animalul are, în genere, un spațiu ca spațiu determinat nu poate fi discutată separat. Problema în fața căreia ne aflăm este, mai curând, aceea de a găsi fundamentul și direcția corectă pentru întrebarea noastră, de a întreba care este fundamentul pornind de la care am putea determina esența animalității în genere, potrivit raportului posibil al animalului cu un anumit spațiu. Căci noi nu constatăm doar faptul că albina traversează spațiul, ci și putința ei de a se întoarce acasă, *abilitatea ei de a se întoarce acasă*. Chestiunea aceasta trebuie cercetată acum mai îndeaproape, pentru a pregăti discuția ce urmează. [355]

În ciuda oricăror rezerve, trebuie să admitem că această abilitate de a găsi drumul înapoi și în genere abilitatea de a se orienta ne trezește întotdeauna uimirea, dacă ne gândim la păsările migratoare sau la simțul olfactiv al canin elor, de exemplu. Dacă rămânem însă la albină și cercetăm felul în care arată casa ei, constatăm că ea este alcătuită dintr-o serie de stupi de albine. Apicultorul obișnuiește să vopsească stupii în culori diferite, pentru ca albinele să nu greșească stupul la care se întorc. Prin urmare, ni se va spune, albinele se orientează după culoare. Însă acest lucru este adevărat numai într-o anumită măsură, de vreme ce albinele nu pot deosebi între albastru, roșu purpuriu și violet, așa cum nu pot distinge nici roșul de negru. Prin urmare, albinele pot distinge numai anumite culori. În cazul în care culorile numite mai devreme se află una lângă alta, albinele se rătăcesc, chiar dacă asta nu se întâmplă în chip necesar. Căci ele se orientează – așa cum am stabilit mai devreme – și după mirosul pe care-l emană ele însele și care le permite, de asemenea, să distingă între diferitele roiuri de albine sau, mai precis, să găsească roiul căruia îi aparțin. Se poate chiar observa cum albinele zboară înainte și înapoi, cu abdomenul ridicat, deasupra intrării în stup, învăluind astfel intrarea cu mirosul lor. Faptul că albinele se rătăcesc totuși uneori, în ciuda acestui lucru, este demonstrat nu numai de experimente, ci și de albinele moarte care pot fi văzute adesea pe polița micuță din fața intrării în stup și care au fost ucise de albinele soldat ale roiului respectiv, fiind considerate intruse.

Toate aceste lucruri nu demonstrează altceva decât că atât mirosul, cât și culoarea au un rol de jucat în zborul de întoarcere al albinei. Dacă ne gândim însă că arealul de zbor al unui roi de albine se întinde pe mai mulți kilometri – deși nu mai mult de trei sau patru – și că albinele își găsesc drumul spre casă de la o asemenea depărtare, devine evident că nici
[356] vederea stupilor pictați și nici mirosul din jurul intrării în stup nu pot conduce înapoi albinele care se îndreaptă spre casă, în zborul lor de întoarcere. Experimentele făcute de Bethe și explicate pentru prima oară în mod adecvat de către Radl, în lucrarea sa *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere*[1] au arătat că mai există un element care contribuie la orientarea albinelor pe drumul lor de întoarcere, care joacă probabil un rol hotărâtor.

Experimentul care pune cel dintâi în lumină dificultățile problemei în discuție este următorul: un stup de albine e așezat pe o pajiște. Roiul de albine se obișnuiește cu acest loc. După un anumit timp, stupul este mutat cu câțiva metri mai în spate. Asumpția cea mai la îndemână este că albinele pot vedea încă stupul care se află pe pajiște și pot găsi cu precizie drumul spre el, în ciuda faptului că poziția sa a fost ușor modificată. Și, cu toate acestea, zborul albinelor rămâne orientat în direcția acelui loc rămas gol de pe pajiște, în care se aflase stupul mai devreme, deși stupul nu se afla decât la câțiva metri depărtare. Găsind locul gol, albinele sunt dezorientate, însă după ceva căutări găsesc, în cele din urmă, stupul. Sunt ele oare ghidate de anumite repere, cum ar fi copacii din preajmă sau alte lucruri asemănătoare? Astfel de repere pot juca într-adevăr un rol în orientarea albinelor, însă nu explică de ce albinele zboară către locul gol. Mai mult decât atât, albinele pot găsi drumul înapoi spre stup chiar și pe un câmp pustiu, lipsit de vegetație. Ce le ghidează și le conduce, așa-zicând, în direcția bună? Nici culoarea sau mirosul stupului, nici reperele sau obiectele pe care le pot localiza, ci altceva – însă ce? Soarele.

Pentru început, vom descrie numai experimentul, fără a ne angaja la o interpretare filozofică a sa, oferind deocamdată o explicație a abilității albinei de a zbura spre casă, lăsând la o parte capacitatea ei de a se orienta în funcție de culoare, miros sau de repere naturale. Atunci când albina părăsește stupul, plecând în căutarea nectarului, ea reține direcția în care se află

1. Em. Radl, *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere / Cercetări asupra fototropismului animalelor*, Leipzig, 1905.

soarele în raport cu ea. De cele mai multe ori albina se întoarce în decurs de câteva minute înapoi la stup, astfel că poziția soarelui se modifică între [357] timp numai cu puțin. De exemplu, dacă în momentul plecării din stup albina avea soarele în spate, în partea stângă, la un unghi de 30 de grade, ea va face în așa fel încât la întoarcere să aibă soarele în față, în partea dreaptă, la același unghi. Oare nu este această pornire instinctuală încă și mai uimitoare decât presupunerea că albina recunoaște prezența sau absența mierii?

Dar poate că doar explicația acestei observații este uimitoare, nu însă și ceea ce face obiectul observației. Poate că invocarea soarelui este pur și simplu o ultimă încercare, plină de îndrăzneală, de a găsi o soluție acestei probleme, pentru care nu avem nici o altă explicație. Prin urmare, ar trebui să punem într-adevăr sub semnul întrebării această explicație. Și totuși, un experiment foarte simplu ne va convinge de corectitudinea explicației oferite mai devreme. Dacă închidem într-o cutie întunecată o albină care tocmai a ajuns la locul de hrănire și îi dăm apoi drumul să zboare, însă abia după câteva ore – timp în care poziția soarelui pe cer s-a modificat simțitor –, albina proaspăt eliberată va căuta stupul în direcția greșită. Ea nu zboară însă dezorientată sau la întâmplare, într-o direcție sau alta, ci direcția ei de zbor deviază de la direcția în care ar trebui să zboare pentru a se întoarce la stup, iar unghiul de deviere corespunde noii poziții în care se află soarele. Asta înseamnă că albina zboară acum înapoi, raportându-se la noua poziție a soarelui, însă păstrând unghiul inițial față de vechea poziție a acestuia, cel din momentul în care ajunsese la locul de hrănire, și pe care îl poartă, așa-zicând, cu sine. Încotro se îndreaptă albina în zborul ei de întoarcere? De vreme ce nu poate găsi stupul în această direcție, ea ar putea zbura la nesfârșit, păstrând același unghi. Însă, dimpotrivă, după ce a străbătut o anumită distanță, ce corespunde distanței de zbor dintre stup și locul de hrănire, ea se oprește din zborul ei liniar și bâzâie, căutând stupul, pe care-l găsește în cele din urmă, dacă distanța la care se află față de el nu este prea mare. Se spune că albina nu reține doar direcția în care se află față de soare, păstrând același unghi, ci reține și lungimea distanței pe care o străbate în zbor. Observăm aici, prin urmare, un mod cu totul aparte de orientare specific albinei și comportamentului [358] ei, în sensul de realizare a abilității ei de a-și găsi drumul spre casă.

Un *alt experiment* ne va arăta în ce măsură direcția inițială, cea a zborului de întoarcere și unghiul lor țin de starea de captivare în care se află albina față de soare. Dacă luăm, de exemplu, cutia în care se află albina

și o ducem lângă stup, așezând-o la ceva depărtare în spatele lui, atunci albina, odată eliberată, va zbura în direcția în care ar trebui să zboare, dacă ar trebui să caute stupul pornind de la locul de hrănire, și va zbura din nou aceeași distanță, deși stupul se află relativ aproape de ea. Acest lucru se întâmplă însă numai atunci când stupul se află într-un loc pustiu, lipsit de vegetație. Iar dacă în preajma stupului se află copaci și clădiri, atunci albina va ține seama de aceste repere și nu se va lăsa în seama simțului ei instinctiv al direcției.

b) Caracterizarea generală a comportamentului: starea de captivare, ca stare în care orice percepere a ceva ca ceva îi este refuzată animalului și ca acaparare a sa de către altceva. Inaccesibilitatea animalului la starea de manifestare a ființării

Nu putem aprecia suficient de mult astfel de experimente și nu avem de gând să criticăm prematur explicația oferită mai sus cu acea superioritate consacrată a filozofiei. Mai curând, este cazul să punem faptele scoase la lumină și clarificate prin intermediul acestor experimente față în față cu problema esențială.

Ce se întâmplă în cadrul acestei porniri instinctuale discutate mai devreme, ce ne spune ea despre comportamentul animal și despre starea de captivare pusă în evidență mai devreme? Atunci când spunem că albina *reține* poziția soarelui, unghiul și lungimea distanței străbătute în zbor, trebuie să ținem seama de faptul că a reține ceva înseamnă întotdeauna, înainte de toate, a reține ceva în vederea a ceva, cu o anumită intenție –
[359] aici, cu intenția de a găsi drumul înapoi la stupul aflat într-un anumit loc. Însă tocmai aceste lucruri îi sunt străine albinei. Căci ea zboară, dimpotrivă, într-o direcție prestabilită, pe o distanță prestabilită, fără să se raporteze în vreun fel la poziția stupului. Ea nu urmărește o anumită direcție determinată de locul în care se află, ci este absorbită de o anumită direcție, îi dă naștere în chip instinctual, din sine, în lipsa unui „încotro". Albina nu se raportează defel la lucrurile determinate din jurul său, la stup sau la locul său de hrănire. Însă ea se raportează la soare, s-ar putea spune, de vreme ce trebuie să cunoască unghiul respectiv. Este limpede că în urma acestor discuții am ajuns în fața unor dificultăți insolubile. Totuși, nu trebuie să dăm înapoi în fața acestor dificultăți și nu trebuie să renunțăm la încercarea de a lămuri pe deplin acest comportament aparte al

albinei. Asta ne poate reuși numai în măsura în care înțelegem că nu putem merge mai departe dacă discutăm un comportament izolat și încercăm apoi să lămurim, pornind de la acest comportament izolat, modul în care albina se raportează la soare. Poate că toate aceste relații sunt determinate de starea specifică de captivare a animalului însuși, stare de captivare care este complet diferită de la o specie la alta. Se ridică, așadar, următoarea întrebare: ce am aflat în privința caracterizării generale a comportamentului din aceste experimente, din cercetarea acestor fapte, și în ce măsură putem lămuri acest comportament, pentru a ne clarifica ființa cu totul specifică a albinei și pentru a pune astfel în evidență caracterul fundamental al oricărui comportament, acel caracter valabil nu doar în cazul locomoției, al hrănirii sau căutării hranei, ci în cazul oricărui fel de comportament? Dacă vom reuși să identificăm un astfel de caracter fundamental, atunci, pornind de la el, vom putea înțelege și starea de captivare a animalului, iar apoi clarifica esența organismului și chiar esența indigenței de lume a animalului.

Albina este *pur și simplu abandonată* soarelui și duratei zborului său, *fără să le sesizeze pe acestea ca atare* și fără să fie capabilă să reflecteze asupra lor, ca asupra unor lucruri pe care le-ar fi sesizat mai întâi. Ea poate fi abandonată lor numai pentru că este condusă de instinctul primar de hrănire. Tocmai din cauza acestei *propensivități* – și nu pe temeiul unei [360] constatări sau reflecții – ea *poate fi captivată* de efectele pe care soarele le produce asupra comportamentului său. Instinctul ce controlează direcția este și rămâne parte integrantă a instinctului fundamental al albinei, acela de a aduna hrană – și, prin urmare, parte integrantă a instinctului de a se întoarce acasă. Acest instinct de a se întoarce acasă este întotdeauna supraordonat de la bun început instinctului ce controlează direcția. De aceea, acesta din urmă este abandonat imediat, ba chiar nu ajunge nici măcar să se manifeste ca pornire, atâta timp cât posibilitatea albinei de a se întoarce acasă este asigurată de reperele familiare din preajma stupului. Însă nici acest instinct fundamental de a aduna hrană, laolaltă cu instinctul de a se întoarce acasă care îi corespunde nu se întemeiază într-o sesizare și cunoaștere a stupului. Prin toate pornirile sale instinctuale, albina se raportează la locul de hrănire, la soare și la stup, însă această raportare la ele nu este ceva de forma unei perceperi a lor *ca* loc de hrănire, *ca* soare etc., ci – s-ar putea spune – ca ceva diferit. Însă nici acest lucru nu este adevărat, căci albina nu le percepe în nici un caz *ca ceva* sau ca prezente. Aici nu este

vorba despre un fapt de a percepe, ci despre un *comportament*, o pornire instinctuală, care trebuie concepută în acest fel tocmai pentru că posibilitatea de a percepe ceva ca ceva *îi este refuzată* animalului, nu doar acum și aici, ci îi este refuzată în sensul că nu îi este în genere dată această posibilitate. Această posibilitate îi este refuzată animalului și tocmai de aceea el nu este pur și simplu lipsit de orice relație față de altceva, ci este acaparat sau captivat de către un lucru sau altul.

Starea de captivare a animalului are, așadar, în primul rând sensul că animalului *îi este refuzată* în chip esențial *orice percepere a ceva ca ceva*. Fiindu-i refuzată perceperea a ceva ca ceva, animalul *este acaparat de către* un lucru sau altul. Starea de captivare a animalului caracterizează, așadar, felul său de a fi, potrivit căruia animalul se raportează la lucrurile din jurul său, chiar dacă îi este refuzată posibilitatea – sau, cu o altă formulare, chiar dacă este lipsit de această posibilitate – de a relaționa și de a se raporta la acest lucru *ca* la ceva în genere, *ca* la ceva prezent, *ca* la ceva de ordinul ființării. Și tocmai pentru că animalului îi este refuzată această posibilitate de a percepe lucrurile la care se raportează *ca* ceva în genere, tocmai de aceea poate fi acaparat fără rest de către altceva. Această stare
[361] de captivare nu trebuie însă înțeleasă ca o fixare rigidă a animalului asupra unui lucru, ca și când s-ar afla sub imperiul unei vrăji, ci ea este cea care face cu putință și delimitează sfera de acțiune proprie a comportamentului, adică redirecționează pur instinctual propensivitatea animalului către anumite instincte.

Firește că acest comportament instinctual nu se raportează – și, ca rezultat al unei stări de captivare, nu se poate raporta – *la ceea ce este prezent ca atare*. Prin această sintagmă avem în vedere ceea ce este prezent în faptul său de a fi prezent, ca *ființare*. În starea de captivare, ființarea *nu îi este manifestă* animalului în comportamentul său, adică nu îi este deschis-accesibilă, însă tocmai de aceea ea nu îi este nici *închis-inaccesibilă*. Starea de captivare se află dincolo de această posibilitate. Nu putem spune că animalului îi este închis accesul la ființare. S-ar putea întâmpla asta dacă ar exista măcar posibilitatea unei stări de deschidere, oricât de mică ar fi ea. Însă starea de captivare a animalului îl plasează în chip esențial în afara acestei posibilități ca ființarea să-i fie deschisă ori închisă. Faptul că starea de captivare este esența animalului înseamnă că *animalul nu are acces ca atare la o stare de manifestare a ființării. Nici mediul său înconjurător și nici el însuși nu sunt manifeste ca ființări*. În principiu, animalul

nu are posibilitatea de a se preocupa nici de ființarea care nu este el însuși, nici de ființarea care este el însuși, fiind dirijat într-o diversitate de activități instinctuale de către starea sa de captivare și de către totalitatea abilităților sale. Datorită acestei dirijări, animalul este cumva suspendat între el însuși și mediul înconjurător, fără a se putea percepe pe sine sau mediul care îl înconjoară *ca* ființare. Această lipsă de acces la starea de manifestare a ființării, anume faptul că animalului i se refuză această stare de manifestare presupune, în același timp, acapararea animalului de către altceva. Suntem nevoiți să spunem că animalul se raportează la ceva, că starea de captivare și comportamentul indică o *deschidere* față de... Însă față de ce? Cum poate fi descris ceea ce descoperă, așa-zicând, propensivitatea proprie faptului de a fi captivat, în deschiderea specifică stării de acaparare? Cum ar trebui să determinăm acel lucru la care se raportează [362] animalul în cadrul comportamentului său, fără ca acest lucru să-i fie totuși manifest ca ființare?

Prin această întrebare – la care va trebui să răspundem pentru a putea caracteriza în chip adecvat și deplin abilitatea, instinctul și comportamentul animal – nu vizăm numai acel lucru *la care* se raportează animalul și *modul în care* se raportează la el. Prin această întrebare – care se distanțează, așa-zicând, de animal, pentru a întreba în privința unui alt lucru, care nu îi este propriu acestuia – vizăm *esența absorbirii* în sine a animalului sau, cu alte cuvinte, *caracterul fundamental al stării de captivare*.

§ 60. *Deschiderea care e proprie comportamentului și stării de captivare; lucrul la care se raportează animalul*

Pentru a putea oferi din nou un suport concret acestei întrebări privitoare la *deschiderea proprie comportamentului*, ne întoarcem la exemplul pe care l-am discutat la început, cel al albinei care culege nectarul și se oprește apoi din cules. De altfel, discutarea acestui comportament a fost întreruptă în momentul în care am pus întrebarea dacă recunoașterea mierii prezente acolo ca miere joacă sau nu un rol important în problema noastră. Discutarea ulterioară a abilității de orientare a albinei ne-a întărit și mai mult în convingerea că *raportarea* animalului la ceva exterior ia forma unei *acaparări* a acestuia, chiar și atunci – sau mai ales atunci –

când animalul se ghidează după ceva, cum se întâmplă în cazul orientării. Se cuvine așadar acum să clarificăm acest comportament și pornirea specifică animalului în genere, punând în evidență un caracter fundamental a cărui determinare mai precisă ne va conduce către întrebarea privitoare la *deschiderea proprie comportamentului* și la esența acelui lucru față de care este deschisă starea de captivare a animalului.

a) Caracterul reductiv al comportamentului

Nu vom urmări aici mai departe problema abilității de orientare a
[363] albinei. Însă discutarea ei ne-a atras totuși atenția asupra unui lucru fundamental, și anume asupra faptului că instinctele animalului, formele particulare ale comportamentului său nu pot fi discutate în mod izolat; dimpotrivă, până și atunci când pare că oferim o interpretare izolată trebuie să avem în vedere întregul comportamentului instinctual ce determină animalul să acționeze. Comportamentul albinei față de soare nu ia forma unei identificări a poziției soarelui, care este urmată apoi de o acțiune corespunzătoare, ci chiar faptul de a fi captivat de către soare survine numai pornind de la instinctul de adunare a hranei și doar în cadrul său. Instinctele și diferitele moduri de pornire instinctuală (căutarea hranei, pânditul prăzii) nu iradiază, așa-zicând, în exterior, în diferite direcții, îndepărtându-se unele de altele, ci fiecare instinct este determinat în mod intrinsec de o propensivitate corelativă [*Zugetriebenheit*] prin raport cu celelalte instincte. Propensivitatea, ca propensivitate corelativă a instinctelor, menține și determină animalul să acționeze într-o *sferă* [*Ring*] dincolo de care nu poate trece și în cuprinsul căreia ceva îi este deschis, adică accesibil animalului. Și pe cât de sigur este faptul că orice comportament instinctual se raportează la ceva, pe atât de sigur este și faptul că în nici unul dintre comportamentele sale animalul *nu se poate într-adevăr preocupa vreodată de ceva ca atare*. Animalul este *înconjurat* de sfera propensivității corelative a instinctelor sale. Această neputință a animalului de a se preocupa de ceva ca atare nu trebuie însă în nici un caz determinată pur negativ. Care sunt însă implicațiile pozitive ale acestei neputințe pentru starea de captivare a animalului și pentru deschiderea care îi este proprie? Comportamentul animalului nu doar că nu manifestă niciodată o preocupare față de un lucru sau altul, ci *procedează reductiv*, potrivit caracterul său, față de acel lucru la care se raportează. Această trăsătură

fundamentală a *comportamentului*, caracterul său reductiv, poate lua forma unei nimiciri – devorări –, dar și forma unei evitări.

Chiar și aici poate fi invocată o serie întreagă de fenomene concrete care arată cum oricărui comportament animal îi este propriu acest caracter reductiv fundamental sau, cum spuneam mai devreme, incapacitatea de a se preocupa de ceva anume. Unul dintre cele mai frapante exemple ale acestui caracter reductiv aparte, propriu oricărui comportament, este dat de comportamentul insectelor în cadrul sferei instinctuale pe care o numim instinct sexual. Este cunoscut faptul că multe dintre femele devorează masculii după împerechere. Altfel spus, după împerechere caracterul sexual [364]
al masculului dispare, iar acesta își păstrează doar caracterul de pradă. Un animal nu este niciodată pur și simplu prezent acolo, ca animal viu, pentru celălalt animal, ci fie ca partener de împerechere, fie ca pradă – în orice caz „absent" [*weg*] într-o formă sau alta. Comportamentul este întotdeauna în mod intrinsec reductiv. Și tocmai de aceea se naște impresia că raportarea animalului este pur negativă. Însă aici nu este vorba nici despre o raportare în genere și nici despre ceva negativ. Dar tocmai pentru că în acest caz nu este defel vorba de o raportare nu există nimic pozitiv. Metodologic vorbind, asta înseamnă că atunci când încercăm să clarificăm esența acestui caracter reductiv propriu oricărui comportament trebuie să ne raportăm, în principiu, la fel de critic față de interpretarea sa în registru pozitiv ca și față de interpretarea sa în registru negativ, în sensul de neputință a animalului de a se preocupa de ceva.

Pentru început s-ar putea însă obiecta, înainte de a continua cu aceste discuții teoretice, că experiența contrazice în numeroase feluri această determinație esențială a comportamentului, în speță caracterul său *reductiv*. Căci putem vedea cum animalele au o anumită ocupație, se preocupă de ceva atunci când își construiesc cuibul, de a cărui construcție se îngrijesc cu hărnicie, atunci când își cresc puii sau atunci când se joacă cu alte animale. Aici nu numai că lipsește orice caracter reductiv al comportamentului, dar vedem chiar forme de comportament unde avem de-a face cu o căutare a acelui lucru la care animalul se poate raporta. Tocmai de aceea este necesar să privim mai îndeaproape această problemă minată de dificultăți.

Am putea invoca faptul că animalele – și mai ales insectele – se raportează la lumină. Putem distinge aici între animale care caută lumina și cele care o evită. Cel din urmă mod de comportament – evitarea luminii –

poate fi evident explicat ca un mod de comportament reductiv, care ia forma evitării unui lucru. Însă căutarea luminii nu poate trece în mod evident drept un comportament reductiv. Desigur – însă trebuie să ne întrebăm din ce sferă instinctuală face parte căutarea instinctivă a luminii. Căci această căutare a luminii nu semnifică în nici un caz faptul că lumina
[365] ca atare ar fi căutată, în vederea ei însăși. Pentru a putea înțelege corect caracterul reductiv al comportamentului, nu avem dreptul să discutăm izolat forme particulare de comportament. Observăm, de exemplu, că Fluturele Negru (*Nymphalis antiopa*), care face parte din grupul celor care caută lumina, se comportă întotdeauna în așa fel încât caută să evite umbra. Iar nu intensitatea luminii, ci mai curând mărimea suprafeței iluminate este elementul care îi determină comportamentul față de lumină. Însă nici în acest caz mișcarea spre lumină nu este o sesizare a luminii ca atare, ci căutarea luminii se află de la bun început în serviciul orientării și face posibilă o astfel de orientare. Prin urmare, lumina nu are nici un moment ocazia de a se manifesta ca atare pentru animal. Radl, căruia îi datorăm cercetările remarcabile asupra fototropismului animalelor, a descoperit că „în cazul anumitor crabi de apă dulce, unghiul în care cade lumina modifică complet poziția în care înoată în apă, pentru că ei se mișcă întotdeauna în așa fel încât ochii lor să se fie îndreptați spre sursa de lumină, oricare ar fi aceasta. Dacă lumina vine de dedesubt, atunci ei vor sta în apă cu capul în jos"[1]. Însă această relație a crabilor cu lumina, căreia nu putem să-i negăm caracterul constant, nu permite animalului să sesizeze lumina ca atare. Însă, pe de altă parte, tocmai această relație a sa cu lumina îi permite animalului să-și rămână propriu ca animal. El își ancorează, așa-zicând, comportamentul și ființa sa proprie în lumină.

Dar poate că cel mai frapant și mai familiar exemplu de animal care caută în chip fundamental lumina este cel al moliei care zboară spre lumină. Ne putem oare închipui o formă mai nemijlocită de preocupare cu ceva decât comportamentul moliei care zboară direct înspre sursa de lumină și moare în acest fel? Ne-am putea gândi că această insectă nu caută o suprafață iluminată, ci intensitatea sursei de lumină ca atare. Și totuși trebuie remarcat că acest animal care caută lumina ajunge să piară în lumină
[366] tocmai pentru că nu se preocupă de lumina însăși în căutarea lui, nu o sesizează ca atare. Pentru a înțelege acest fenomen trebuie să ținem seama

1. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere / Mediul înconjurător și mediul intern al animalelor*, ed. a II-a, adăugită și revizuită, Berlin, 1921, p. 207.

de faptul că toate animalele care caută lumină (fototropism pozitiv) sunt determinate, în căutarea lor, de lumina suprafeței iluminate, în vreme ce animalele care evită lumina (fototropism negativ) sunt determinate de intensitatea luminii. Se știe că Darwin a ridicat deja întrebarea privitoare la cauza pentru care moliile zboară în flacăra lumânării, însă nu înspre lună. Moliile sunt iubitoare de lumină, așadar nu sunt determinate în căutarea lor de către intensitatea luminoasă a vreunei surse de lumină, ci de către mărimea suprafeței luminate. Luna luminează suprafețe mari, care exercită astfel o influență mai mare asupra moliei decât lumina lunii ca atare. Lumânarea nu poate însă lumina suprafețe atât de mari, care să contrabalanseze efectul propriei sale lumini, astfel că aceste animale care caută lumina ajung să-i cadă jertfă.

Am discutat acest comportament față de lumină numai ca exemplu al *unui* tip de comportament. Indicarea acestor moduri specifice de orientare ale animalului și a comportamentului său, în interiorul unei suprafețe luminate sau față de lumină, are doar menirea de a ne arăta că lumina are o importanță cu totul aparte pentru animale, la fel ca mirosul sau culoarea. Însă, tocmai de aceea, la fel ca în cazul acestora din urmă, comportamentul animalului nu poate fi interpretat ca fiind el însuși capabil să sesizeze acel lucru la care se raportează, chiar dacă ia forma unei anumite porniri către ceva anume. În ciuda tuturor acestor observații, interpretarea noastră lasă încă impresia că are un caracter arbitrar. Am interpretat mișcarea înspre lumină ca îndepărtare de întuneric, iar mișcarea înspre întuneric ca îndepărtare de lumină. Însă de ce ar trebui să privilegiem îndepărtarea de..., iar nu mișcarea înspre...? Numai pentru că prima variantă se potrivește mai bine ideilor noastre preconcepute? În nici un caz. În sens strict, nici una dintre alternative nu este convenabilă. În acest fel răspundem și exigenței critice deja formulate mai devreme, care se referă la faptul că interpretarea caracterului reductiv al comportamentului în registru pozitiv ar fi o interpretare mai plauzibilă. Însă de ce apare această dimensiune [367]
aparent negativă, atunci când vorbim despre caracterul reductiv al comportamentului? Pentru că în comportamentul animalului se manifestă o anumită respingere a acestuia față de lucrul la care se raportează prin comportamentul său. În această *respingere* se face cunoscută absorbirea în sine a animalului. Ea nu are sensul unei încapsulări în sine a organismului, nu rupe orice relații cu mediul înconjurător, deși caracterul relațional al comportamentului nu ia niciodată forma unei preocupări cu ceea ce este

prezent și aflat la dispoziția animalului în mediul său înconjurător. Acest caracter reductiv propriu oricărui comportament, faptul de a lăsa la o parte lucrul ca atare la care se raportează ne constrânge mereu, prin caracterul său enigmatic, să ne punem următoare întrebare: la ce se raportează comportamentul și care este forma acestei relații? Întrebarea poate fi reformulată astfel: unde este și cum arată sfera de care este *înconjurat* animalul ca atare. Cum trebuie înțeleasă această sferă, dacă relația sa față de alte lucruri nu este doar menținută, ci chiar în mod constant constituită prin intermediul său? E necesar să mai încercăm o dată să clarificăm caracterul reductiv al comportamentului, pornind de la o observație elementară. S-ar putea spune că, dacă comportamentul are prin excelență un caracter reductiv, atunci el este constituit în așa fel încât să nu permită nici unui lucru prezent să rămână așa cum este, ci să-l înlăture pentru a ajunge, așa-zicând, în gol. Prin urmare, comportamentul reductiv creează continuu un gol. Însă o relație cu ceva precum golul este cu putință numai acolo unde există și o relație cu ființarea ca atare, și invers: numai acolo unde este posibilă o relație cu ființarea ca atare există și posibilitatea căutării unui gol. Dacă am încerca să concepem caracterul reductiv al comportamentului drept căutare a unui gol, atunci comportamentul animalului ar trebui conceput mai întâi, în chip fundamental, ca raportare de sine la ființarea ca atare. Însă tocmai acest lucru nu este cu putință. Acest lucru înseamnă deopotrivă că animalele nu au o raportare indiferentă față de ființare. Căci și
[368] această indiferență ar presupune o relație cu ființarea ca atare. Dacă comportamentul nu presupune o relație cu ființarea, oare presupune atunci o relație cu nimicul? În nici un caz! Însă, dacă nu presupune o relație cu nimicul, trebuie să presupună întotdeauna o relație cu ceva, care trebuie *să fie* realmente și care *este*. Într-adevăr, întrebarea este tocmai dacă nu cumva comportamentul este o relație cu... de o asemenea natură, încât lucrul *la care* se raportează comportamentul, înțeles ca imposibilitate de a se preocupa de ceva, este *într-un anumit fel deschis*, accesibil pentru animal. Dar aceasta nu înseamnă în nici un caz că acest lucru ar fi *manifest ca ființare*. Nu există nimic care să ne indice că animalul se raportează sau s-ar putea raporta în vreun fel la ființarea ca atare. Este însă evident că animalul se vădește ca fiind ceva capabil să intre în relație cu alte lucruri, în așa fel încât este *cumva afectat* de acestea. Subliniez acest lucru, tocmai pentru că această *relație față de...* specifică comportamentului animal – care este în chip esențial străină de starea de manifestare a ființării – a fost

fie în mod fundamental trecută cu vederea în încercările anterioare de a defini conceptul de organism și esența animalului în genere, fie a fost un element introdus abia ulterior. Posibilitatea unei determinări adecvate a organismului ca atare ține de posibilitatea de a concepe în chip mulțumitor acest caracter fundamental al comportamentului. Dacă lucrurile stau într-adevăr așa și animalul nu se poate raporta la ființarea ca atare, atunci comportamentul nu presupune *defel o lăsare să fie* a ființării ca atare – absolut nici una, sub nici o formă, nici măcar ca ne-lăsare să fie. În acest caz însă, termenul pe care l-am folosit pentru a desemna caracterul esențial al comportamentului – cel de reducționism – ne conduce în chip necesar într-o direcție greșită și trebuie înțeles în următorul sens fundamental: comportamentul este reductiv, adică se raportează într-adevăr la ceva, însă în așa fel încât ființările la care se raportează nu se pot manifesta niciodată – și în mod esențial niciodată – ca ființări. Abia prin intermediul acestei interpretări ajungem la esența comportamentului și a stării de captivare. Însă comportamentul nu este orb, astfel încât să zicem că ființarea este, ce-i drept, prezentă pentru animal, dar, dat fiind că nu gândește, dat fiind că nu are rațiune, nu o poate sesiza.

b) Circumscrierea de sine a comportamentului animal într-o sferă a dezinhibării

Însă dacă ceva de felul unui *mediu înconjurător* este totuși *deschis* [369] pentru animal și pentru comportamentul său, se ridică întrebarea dacă este posibil să clarificăm acest lucru.

Faptul de a fi în mod instinctiv capabil de a..., care este apt să servească, totalitatea abilităților absorbite în sine cu care este dotat animalul, toate constituie propensivitatea corelativă a instinctelor care înconjoară animalul în așa fel încât această *sferă* din jurul său este tocmai cea care face cu putință comportamentul în cadrul căruia animalul se raportează la celelalte lucruri din jurul său. Însă *aceste lucruri la care se raportează animalul nu sunt manifeste ca ființări*. A fi capabil de a... nu este un mod de a se purta al animalului față de ființare. Faptul de a fi capabil de a... nu se transpune nicicând într-un comportament corespunzător pe baza faptului că ființa ca atare se face cunoscută animalului într-un fel sau altul. Celelalte lucruri nu se află însă nici într-un raport mecanic cu animalul, căci animalul – ca ceea ce este capabil de a... – se deschide către lucrurile pe

care le întâlnește. Asta înseamnă că a fi capabil de a... reprezintă în sine condiția de posibilitate pentru ca celelalte lucruri să poată în genere determina un fapt de a fi capabil care dă naștere unei forme de comportament și permite menținerea activă în cadrul acestui comportament. Faptul de a fi capabil de a... și, astfel, comportamentul însuși este deschis față de astfel de prilejuri, față de astfel de ocazii, adică față de ceea ce declanșează într-un fel sau altul, adică dezinhibă, faptul de a fi capabil de a... Lucrul la care se raportează comportamentul animalului este de așa natură încât comportamentul în cauză este deschis față de el. Acest lucru este cuprins în deschiderea [*Offenheit*] specifică animalului sub forma unui element dezinhibitiv. Pentru că faptul de a fi capabil de a... determină de la un capăt la altul ființa animală, atunci când ființarea care are acest fel de a fi intră într-un raport cu ceva diferit, ea nu poate întâlni decât ceea ce „*privește*" sau declanșează acest fapt de a fi capabil. Orice altceva este de la bun început exclus din sfera animalului. Aici nu avem în vedere vreun
[370] conținut particular, ci caracterul fundamental al acelui lucru cu care animalul poate, în genere, intra în relație.

Dar oare este mai întâi nevoie ca instinctul să fie dezinhibat, când tocmai lipsa inhibării este cea care caracterizează instinctul? Nu s-ar cădea să vorbim mai curând despre faptul că lucrul pe care îl întâlnește animalul este cel care inhibă instinctul? Putem vorbi cu o oarecare îndreptățire despre lipsa unei inhibări a instinctelor, dacă avem în vedere, așa-zicând, rezultatul lor, scopul către care tind și felul în care se manifestă, și mai ales dacă punem aceste lucruri în legătură cu propriul nostru comportament posibil în cadrul lor și față de ele – cum ar fi problema controlului sau stăpânirii instinctelor etc. Dacă însă considerăm instinctul ca atare, în sine, nu prin prisma pornirii pe care o poate declanșa, ci în structura sa instinctuală, observăm că este caracterizat de o tensiune și o încărcătură interne, de un blocaj și o inhibare care au în mod esențial nevoie de o dezinhibare pentru ca instinctul să devină activ, ca pornire instinctuală, și să poată fi astfel dezinhibat în sensul obișnuit al cuvântului.

Ceea ce întâlnește comportamentul, ca fapt de a fi capabil în mod instinctiv, este întotdeauna dezinhibitiv într-un fel sau altul. Ceea ce dezinhibă în acest fel și se află într-o relație cu comportamentul numai în măsura în care are acest rol dezinhibitiv se sustrage, așa-zicând, constant și în chip esențial comportamentului, potrivit propriului mod de a se „arăta pe sine" – dacă putem spune astfel. Iar pentru că ceea ce dezinhibă

comportamentul i se sustrage și îi scapă acestuia în chip esențial, raportul comportamentului față de ceea ce îl declanșează ia forma *lipsei unei preocupări față de acest lucru.* Nu se ajunge niciodată la o stare permanentă ca atare, însă nici la o transformare ca atare. Faptul de a fi circumscris propensivității corelative a instinctelor sale, ce caracterizează animalul, este în sine un fapt de a fi deschis față de ceea ce dezinhibă. Faptul că animalul este înconjurat de sfera propensiunilor sale corelative nu are sensul unei încapsulări, ci semnifică, dimpotrivă, *delimitarea* unei sfere prin intermediul căreia animalul *se deschide* față de mediul său înconjurător și în cuprinsul căreia ceea ce dezinhibă într-un fel sau altul se poate manifesta ca atare. Comportamentul animalului nu se raportează niciodată – așa cum ni s-ar putea părea – la lucruri *prezente*, ci este circumscris unei *sfere a dezinhibării*, [371] prin care este stabilit dinainte tot ceea ce poate declanșa comportamentul său. Pentru că această circumscriere de sine aparține animalului, el poartă mereu cu sine, de la bun început, sfera dezinhibării sale și o poartă cu sine pe toată durata vieții lui. Mai precis, viața sa este tocmai travaliul și lupta [*Ringen*] pentru această sferă care-l înconjoară [*Umring*] și în care poate apărea o diversitate bine determinată și articulată de dezinhibări. Fiecare animal se înconjoară de această sferă a dezinhibării, însă nu o face ulterior, după ce a trăit deja o vreme ca animal, ci această circumscriere de sine ține de organizarea cea mai lăuntrică a animalului, de structura sa fundamentală. Modul în care animalul este acaparat de întreg ține de fiecare dată de direcția dezinhibărilor posibile din cuprinsul sferei sale. Faptul de a fi acaparat este deschis față de diversitatea dezinhibărilor, însă acest fapt de a fi deschis nu are nimic de-a face cu starea de manifestare a acelor lucruri la care comportamentul se poate raporta ca la ceva de ordinul ființării. Această deschidere de ordinul acaparării implică, în chip intrinsec, absența posibilității de a percepe ființarea. Această circumscriere de sine implică o deschidere care acaparează, însă ceea ce acaparează nu este un așa-zis spațiu „lăuntric" al animalului, ci sfera propensivității corelative a instinctelor care se deschid.

Odată cu această întrebare suntem conduși înapoi la distincția pe care am încercat s-o exprimăm deosebind între *făurirea de lume* specifică omului și *indigența de lume* specifică animalului – indigență care, la drept vorbind, este la fel de bine o formă de bogăție. Dificultatea problemei constă în faptul că ne vedem mereu constrânși să interogăm această indigență de lume și această circumscriere de sine specifică animalului ca și când

lucrurile la care se raportează animalul ar fi ceva de ordinul ființării, sau ca și când relația sa față de ele ar fi o relație de ființă și, ca atare, manifestă pentru animal. Faptul că lucrurile nu stau deloc așa ne constrânge să afirmăm că *esența vieții nu este accesibilă decât dacă este considerată într-o manieră deconstructivă* [*abbauend*], ceea ce nu înseamnă însă că viața ar avea o valoare inferioară *Dasein*-ului uman sau că s-ar afla pe o treaptă inferioară
[372] acestuia. Viața este, mai curând, un domeniu de o bogăție a deschiderii care rămâne poate cu totul străină lumii noastre.

În raportarea sa instinctuală la..., comportamentul este deschis față de... Însă în același timp, ca pornire instinctuală, el nu poate fi afectat sau vizat decât de ceva ce face ca raportarea sa instinctuală să devină activă, adică doar de ceva care are un caracter dezinhibator. Ceea ce dezinhibă eliberează instinctul din starea de inhibare și permite pornirii instinctuale să acționeze asupra lucrului care i-a produs dezinhibarea, îngăduind animalului să se miște în acord cu anumite instincte, trebuie să se sustragă mereu, potrivit esenței sale, nefiind *ceva statornic*, față de care animalul să se raporteze *ca la un obiect posibil* – fie ca ceva schimbător, fie ca ceva ce rămâne neschimbat în urma acestei interacțiuni. Sustragerii de sine ce caracterizează factorul dezinhibator îi corespunde imposibilitatea funciară a comportamentului de a se preocupa de acesta, în așa fel încât ceea ce dezinhibă să fie obiectivat ca ceva prezent.

Animalul poate fi excitat de *stimuli* numai pentru că felul său de a fi este comportamentul și pentru că acestuia îi aparține, în chip corelativ, ceea ce îl dezinhibă. Iar excitabilitatea sau iritabilitatea au fost desemnate drept caracteristica distinctivă a „substanței vii". În lucrarea sa *Handbuch der Physiologie des Menschen*[1], Johannes Müller – unul dintre cei mai importanți fiziologi – a dezbătut din diferite perspective tocmai acest caracter al vieții. Însă până astăzi esența stimulului și a excitabilității n-a fost determinată în chip adecvat – adică n-au fost examinate în privința condiției lor structurale – nici de către psihologie, nici de către fiziologie. Nimeni n-a înțeles până astăzi că este necesar să ne întrebăm în privința condițiilor de posibilitate ale excitabilității în genere. Stimulul și posibilitatea de a fi excitat nu constituie condiția de posibilitate a dezinhibării unui instinct, ci, dimpotrivă, numai dezinhibarea și circumscrierea unei sfere a dezinhibării fac cu putință excitabilitatea. Suntem într-adevăr

1. J. Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen / Manual de fiziologie a omului*, 2 vol., ed. a IV-a revizuită, Koblenz, 1844.

obișnuiți să deosebim efectele unui stimul de relațiile mecanice de tipul [373]
cauză–efect prin aceea că în cazul unei presiuni sau lovituri mecanice avem întotdeauna de-a face cu o presiune sau lovitură contrare, din direcția opusă, în vreme ce stimulul nu suportă un efect contrar corespunzător din partea celui excitat. Ceea ce stimulează sau excită rămâne, așa-zicând, neatins.

Putem observa ușor cât de mult se orientează această interpretare a stimulului și a excitabilității după comparația cu raporturile mecanice dintre două corpuri. Însă, dincolo de acest lucru, interpretarea este eronată într-o asemenea măsură, încât ascunde chiar dimensiunea fundamentală a acestei relații dintre stimul și ceea ce este vizat de el. Este evident că ceea ce este stimulat nu produce un efect contrar, ceva precum un contra-stimul, asupra lucrului care a declanșat stimulul. Dar asta nu înseamnă în nici un caz că ceea ce poate fi stimulat nu se află sau nu trebuie să se afle deja dinainte într-un raport față de ceea ce ar putea să îl stimuleze în genere. Iar această relație față de potențialul stimul trebuie să fie într-adevăr una instinctuală. Declanșarea unui excitații este posibilă numai dacă această *raportare prealabilă a ceea ce poate fi stimulat* față de ceea ce poate stimula are caracterul unui instinct și al unei *porniri instinctuale* în direcția stimulului. Acesta este singurul fel în care putem da seamă de distribuirea și diversitatea receptivității față de stimuli, care își are întotdeauna temeiul în propensivitatea corelativă a instinctelor, determinată de fiecare dată în privința razei și direcției sale de acțiune de către sfera dezinhibării. Cu alte cuvinte, numai din această perspectivă putem înțelege faptul straniu că atât animalele individuale, cât și speciile de animale sunt limitate la o diversitate foarte bine determinată de posibili stimuli, ceea ce înseamnă că sfera potențialelor dezinhibări este distribuită potrivit unor direcții foarte bine determinate ale receptivității sau lipsei acesteia. Oricât de intens și de puternic ar fi, obiectiv vorbind, un stimul, un anumit animal poate fi complet indiferent la anumiți stimuli. Acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că am avea de-a face cu un soi de barieră ridicată în fața animalului, ci în astfel de cazuri ansamblul stării de captivare specifice animalului nu cuprinde nici un in- [374]
stinct îndreptat în acea direcție. Animalul nu este instinctiv deschis față de anumite posibilități de dezinhibare.

Vedem, așadar, că sfera potențialelor dezinhibări – sau, cum spuneam mai devreme, sfera dezinhibării – este intrinsecă animalului însuși și că animalul însuși își delimitează de fiecare dată, în cursul vieții sale concrete,

o sferă foarte bine determinată a potențialilor stimuli, adică o sferă prealabilă a potențialelor dezinhibări. Orice animal se înconjoară pe sine cu o astfel de sferă și nu o face cumva ulterior, ca și când ar fi trăit mai întâi sau ar putea trăi în lipsa acestei sfere, pentru ca ea să se formeze abia mai târziu în jurul animalului. Dimpotrivă, orice ființă vie, oricât de primitivă ar fi, este înconjurată în fiecare moment al vieții sale de o astfel de sferă a potențialelor dezinhibări. Mai precis, trebuie să spunem că viața nu este altceva decât travaliul și lupta [*Ringen*] animalului în cadrul acestei sfere care îl înconjoară [*Umring*] și de care este absorbit, fără a fi vreun moment la sine, în sensul propriu al termenului.

§ 61. *Delimitarea finală a conceptului cu privire la esența organismului*

a) Organismul ca fapt de a fi capabil de comportament în unitatea stării de captivare. Legătura dintre animal și mediul său înconjurător (faptul de a fi circumscris unei sfere deschise față de ceea ce dezinhibă) ca structură esențială a comportamentului

Prin această caracterizare a stării de captivare a animalului ne-am apropiat deja de înțelegerea organizării interne a organismului. Abia acum suntem în măsură să delimităm, în cele din urmă, conceptul adecvat de organism, așa cum se impune în acest context. Dacă îl definim în chip negativ, atunci trebuie să spunem că organismul nu este nici un complex
[375] de instrumente, nici un mănunchi de instincte. Definit în chip pozitiv, organismul este fapt de a fi capabil de comportament potrivit caracterului unitar al stării sale de captivare. Tocmai atunci când se încearcă surprinderea modului de organizare al organismului și al întregii morfologii animale – adică surprinderea modului de organizare al corpului animal în sensul cel mai restrâns al termenului – se comit erori elementare în privința caracterizării fundamentale a organismului. Căci animalul nu este un organism și abia apoi, ca organism, ceva care intră în legătură cu mediul său înconjurător, ci *legătura sa cu mediul înconjurător, faptul de a se circumscrie unei sfere deschise față de ceea ce dezinhibă* ține de esența lăuntrică a comportamentului, adică de acel lucru în vederea căruia faptul de a fi capabil este fapt de a fi capabil. Faptul de a se circumscrie acestei

sfere a dezinhibării este *abilitatea fundamentală a animalului*, în care sunt integrate și din care iau naștere, așa-zicând, toate celelalte abilități. *Organizarea organismului* nu constă în configurația sa morfologică sau fiziologică, în formarea și reglarea forțelor sale, ci în primă instanță în *abilitatea fundamentală de a se circumscrie pe sine* și, astfel, în abilitatea fundamentală de a fi deschis într-un fel foarte precis pentru o sferă de potențiale dezinhibări. Dacă ținem seama de observațiile pe care le-am făcut mai devreme în privința faptului de a fi capabil, atunci nu putem concepe această abilitate fundamentală ca pe o aptitudine ascunsă, care iese la iveală numai ulterior și în chip ocazional, ci această abilitate de a se circumscrie unei sfere a dezinhibării este caracteristica fundamentală a ființei actuale a animalului în fiecare moment al vieții sale. Dacă însă animalul este privit ca unitate morfologică a corpului sau trupului animal, așa cum se obișnuiește astăzi mai ales, atunci structura fundamentală a organismului scapă cu totul înțelegerii. De curând s-au făcut mai multe eforturi pentru a investiga mediul înconjurător al animalului ca mediu specific animal și a fost pusă în evidență legătura dintre animal și mediul său. Însă, cu toate acestea, pasul decisiv pentru o primă caracterizare paradigmatică a organismului nu poate fi încă făcut, atâta timp cât această chestiune este privită în același fel în care o face și biologul olandez Buytendijk, în rândurile care urmează: „Se vădește așadar că, în întreaga lume animală, legătura dintre animal și mediul său înconjurător este aproape la fel de intimă [376]
ca unitatea corpului său“[1]. Împotriva acestei afirmații trebuie spus că legătura dintre animal și mediul înconjurător nu este doar aproape la fel de intimă ca..., nici la fel de intimă ca unitatea corpului său, ci unitatea corpului animalului se întemeiază, ca unitate a corpului animal, tocmai în *caracterul unitar al stării de captivare*, adică în *caracterul unitar al circumscrierii de sine unei sfere a dezinhibării*, abia în cuprinsul căreia poate deveni manifest ceva precum un mediu înconjurător.

Putem rezuma momentele structurale caracteristice ale *stării de captivare* în șase puncte:

1. Starea de captivare presupune excluderea posibilității ca ființarea să ajungă în starea de manifestare, o excludere care nu este doar una de durată sau temporară, ci esențială. Un animal se poate comporta [*benehmen*] într-un

1. F.J.J. Buytendijk, „Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier“ / „Despre cercetarea diferenței de esență dintre om și animal“, în *Blätter für Deutsche Philosophie*, vol. 3, Berlin, 1929/1930, p. 47.

fel sau altul, însă nu poate niciodată percepe [*vernehmen*] ceva ca ceva – ceea ce nu înseamnă însă a nega faptul că animalul vede sau că este capabil să observe anumite lucruri. Însă, strict vorbind, animalul nu are percepție.

2. Starea de captivare a comportamentului este în același timp o acaparare a pornirii instinctuale, prin care animalul este deschis în raport cu celelalte lucruri. Concepute din perspectiva animalului, aceste lucruri nu trebuie privite ca ființări, deși noi nu ne putem referi la ele decât numindu-le prin intermediul limbajului. Însă numirea lor prin intermediul limbajului – și limbajul în genere – implică întotdeauna deja o înțelegere a ființării, chiar dacă nu putem detalia aici acest lucru.

3. Starea de captivare, așa cum a fost caracterizată la punctele 1 și 2, este în același timp o stare de absorbire a sa de către propensivitatea corelativă a instinctelor în întregul său. Felul specific de a fi sine al animalului (conceptul de „sine" este folosit aici într-un sens pur formal) este faptul de a-și fi propriu lui însuși, de a se avea în proprietatea sa, în maniera pornirii instinctuale. Animalul este întotdeauna impulsionat să acționeze într-un fel sau altul. De aceea, faptul de a fi acaparat, specific
[377] animalului, nu implică niciodată o preocupare cu ființarea și nici măcar cu sine însuși, ca atare. Însă această pornire instinctuală nu se desfășoară nici în interiorul unei capsule închise, ci se raportează mereu la altceva, datorită faptului că instinctele însele sunt acaparate. Absorbit de activitățile sale instinctuale, animalul dă curs acestor porniri instinctuale, rămânând însă întotdeauna deschis pentru acel lucru față de care este deschis.

4. Odată cu această deschidere față de altceva, pusă în joc de starea de captivare, animalul poartă cu sine o sferă în cuprinsul căreia poate fi afectat de către ceea ce dezinhibă, abilitatea sa de a... declanșând, în fiecare caz, redirecționarea instinctului său.

5. Această sferă a dezinhibării nu e o armură rigidă pe care o poartă animalul, ci este ceva de care animalul se înconjoară pe toată durata vieții sale, în așa fel încât această sferă și activitatea instinctuală absorbită de ea implică un travaliu și o luptă pentru animal. Mai exact spus, acest travaliu depus în vederea sferei care circumscrie totalitatea activităților instinctuale constituie un caracter esențial al vieții înseși și este chiar acel caracter al ființelor vii cu care suntem familiarizați din experiența cotidiană și pe care îl numim autoconservare sau conservarea speciei, însă conceput acum din perspectiva apartenenței sale structurale la esența stării de captivare, la animalitate ca atare. Conceptul de autoconservare, care a

luat naștere, în acest sens al său, dintr-o perspectivă economică asupra omului, nu a fost în mod întâmplător scos în evidență de către teoria darwinistă. El a fost însă înțeles greșit în multe privințe și a dat naștere în cadrul biologiei unei întregi serii de întrebări eronate, așa cum ne arată întreaga teorie darwinistă.

6. Starea de captivare caracterizată aici este condiția de posibilitate a comportamentului. Metodologic vorbind, acest lucru înseamnă însă, în același timp, că fiecare întrebare concretă din sfera biologiei în privința unei abilități a animalului – și astfel în privința vreunui organ anume sau în privința constituției sale – trebuie să se raporteze la unitatea acestui întreg structural al stării de captivare a animalului. Căci această concepție fundamentală asupra stării de captivare este cel dintâi temei pe care se poate sprijini orice întrebare concretă din sfera biologiei.

Cele șase puncte vizează, pe scurt: 1) excluderea; 2) acapararea; 3) sta- [378]
rea de absorbire; 4) deschiderea față de altceva; 5) structura sferei de care se înconjoară animalul; și, în cele din urmă: 6) indicarea faptului că starea de captivare este condiția de posibilitate a oricărui fel de comportament.

Evident că nu vrem să spunem prin aceasta că am fi oferit o clarificare definitivă a *esenței animalității*, nemaiputând fi niciodată pusă sub semnul întrebării. Am oferit însă o *determinare concretă a concepției fundamentale privitoare la esența vieții*, în care se încadrează orice reflecție asupra esenței vieții și care a fost mult timp trecută cu vederea, chiar și în secolul al XIX-lea, în ciuda energiei investite în cercetare. Iar acest lucru se datorează mai puțin faptului că această concepție fundamentală asupra vieții nu era cunoscută și mai curând faptului că a fost reprimată de dominația perspectivei mecaniciste și fizicaliste asupra naturii. A lipsit curajul de a lua în serios ceea ce era, în sine, deja cunoscut, adică de a dezvălui esența vieții și de a pune în lumină conținutul ei propriu. Ceea ce este esențial a fost întotdeauna deja – și în mod repetat – văzut și gândit. Iar originalitatea nu constă în nimic altceva decât în a gândi și a vedea din nou în chip decisiv și la momentul potrivit ceea ce este esențial. Istoria omenirii este însă de așa natură, încât are grijă ca ceea ce este văzut și gândit din nou în acest fel să fie imediat dat uitării. E adevărat că un mare cercetător precum Karl Ernst von Baer* a reușit să vadă ceva esențial în prima jumătate a secolului

* Karl Ernst von Baer (1792–1876) a fost un biolog, geolog, meteorolog, geograf și naturalist german, fondatorul embriologiei.

trecut, chiar dacă a ceea ce a văzut el este încă voalat de perspectivele filozofiei și teologiei moderne. Inițial, receptarea operei sale a fost blocată, iar influența sa a fost limitată de către curentul darwinist și de către metoda pur analitică care juca un rol din ce în ce mai important în morfologie și psihologie. Potrivit acestei metode, se considera – și în bună măsură se mai consideră și astăzi – că organismul poate fi reconstruit pornind de la elementele sale de bază, fără a avea un plan dinainte, adică fără a fi înțeles mai înainte esența organismului și structura sa fundamentală și fără a păstra
[379] această structură în fața ochilor, pentru a o folosi ca plan al acestei reconstrucții. Abia în cursul ultimelor două generații biologia a depus într-adevăr eforturi pentru a depăși această problemă – una care preocupă încă în multe feluri cercetarea concretă din acest domeniu. Faptul că ieșirea din impas s-a produs pe calea cercetării concrete și a experimentelor este cu atât mai de preț, cel puțin din perspectiva posibilității unei transformări a științei pozitive în sine, care ar prefera, pe bună dreptate, să se elibereze de sub tutela filozofiei. Cu toate acestea, este în fond o iluzie să credem că forța activă ce determină transformarea biologiei actuale ar fi o serie de fapte nou descoperite. Modul de interogare și perspectiva noastră sunt cele care au suferit în primul rând o transformare fundamentală, iar ca urmare faptele au apărut într-o nouă lumină. Această transformare a modului de a privi și de a investiga constituie întotdeauna un element hotărâtor în știință. Importanța și vitalitatea unei științe se vădesc în capacitatea ei de a se transforma. Această transformare a modului de a privi și de a investiga este însă greșit înțeleasă dacă e privită ca schimbare de perspectivă sau ca modificare a condițiilor de ordin sociologic ale științei în discuție. Mulți sunt interesați astăzi de știință în chip precumpănitor sau chiar exclusiv sub acest aspect – sub aspectul condiționărilor sale psihologice sau sociologice –, însă astfel de lucruri sunt doar de fațadă. Sociologia de acest fel se raportează la adevărata știință și la înțelegerea ei filozofică în același fel în care cățărătorul unei fațade se raportează la arhitect sau – pentru a nu merge atât de departe – la un meșteșugar onest.

b) Doi pași esențiali făcuți în biologie: Hans Driesch și Jakob Johann von Uexküll

Ar fi, ca întotdeauna, instructiv să urmărim istoria biologiei de la începuturile sale până în prezent, pe firul conducător al problemei discutate

aici, pentru ca ea să se reliefeze astfel și mai clar, în întreaga ei concretețe și amploare. Va trebui să las însă deoparte acest demers și mă voi rezuma la a menționa doar *doi* dintre *pașii decisivi* pe care i-a făcut biologia. Indi- [380]
carea lor ne-ar putea arăta, în același timp, coerența internă a expunerii pe care am făcut-o mai devreme, ca să nu rămâneți cu impresia că am expus numai ideile mele proprii despre această problemă. Cei doi pași decisivi pe care i-a făcut biologia în cursul ultimelor două generații nu sunt, desigur, singurele progrese făcute în biologie, însă ele sunt cruciale pentru problema noastră. *Primul pas* vizează recunoașterea caracterului holist al organismului. Holismul a devenit și el o modă astăzi, deși în cercetarea autentică această corelație structurală era cunoscută deja de decenii bune. A vorbi despre caracterul holist al organismului înseamnă a spune că organismul nu este o sumă, nu este ceva compus din elemente și părți, ci că devenirea sau construcția organismului este condusă, în fiecare dintre stadiile sale, de acest caracter holist al său. *Cel de-al doilea pas* este înțelegerea semnificației esențiale a cercetării legăturii dintre animal și mediul său înconjurător. Cei doi pași – însă cel dintâi într-o mai mare măsură decât al doilea – au fost făcuți în contextul teoriei mecaniciste asupra vieții, care joacă încă un rol dominant în biologie. Această teorie mecanicistă asupra vieții privește celula ca element primordial al viului și încearcă, pornind de la ea, să reconstruiască organismul, înțeles în primă instanță într-un mod complet greșit în esența sa și redus la o aglutinare de fragmente. Mai mult decât atât, această celulă este ea însăși înțeleasă în termeni fizico-chimici.

Cel dintâi pas făcut de biologie se datorează cercetărilor inovatoare ale lui Hans Driesch* asupra embrionilor aricilor de mare, care constituie un excelent obiect de cercetare pentru embriologia experimentală. În lucrarea sa *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*[1], Driesch a elaborat rezultatele obținute într-o direcție fundamentală. Experimentele lui nu pot fi prezentate aici. Voi indica numai rezultatul lor crucial, în așa fel încât să se vadă legătura lor directă cu problematica noastră. Dezvoltarea ulterioară [381]
a unui grup de celule embrionare este determinată în contextul întregului și prin raport la acest întreg. Dacă acest proces s-a desfășurat cu succes,

* Hans Adolf Eduard Driesch (1867–1941) a fost un biolog și filozof german, cunoscut mai ales pentru cercetarea sa experimentală în domeniul embriologiei și pentru filozofia sa neovitalistă.

1. H. Driesch, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens / Localizarea proceselor morfogenetice. O dovadă a unui proces vitalist*, Leipzig, 1899.

dezvoltarea continuă în mod independent de mediul înconjurător, în direcția stabilită de la început. Observăm aici nașterea *ideii de întreg* – înțelegerea acestei integralități în sine ca factor determinant. Acesta este rezultatul principal al cercetărilor lui Driesch, un rezultat de o importanță decisivă atât pentru problema organismului în genere, cât și pentru problema dezvoltării sale. Acest rezultat nu mai are însă astăzi un caracter definitiv, fiind așezat pe un nou fundament de către cercetările la fel de strălucitoare ale lui Spemann, care au condus problema dezvoltării organismului și a unității sale într-o nouă direcție.

Însă în ciuda semnificației sale majore pentru marile probleme ale biologiei, înțelegerea dobândită de Driesch constituie, desigur, și un mare pericol pentru biologie. Căci ea este, evident, doar un pas – și ca întotdeauna un pas în direcția unei perspective moderne asupra acestei problematici. Căci prin aceste experimente a părut să fie confirmată vechea concepție despre viață, potrivit căreia organismul se comportă într-o manieră teleologică, sarcina cercetătorului fiind aceea de a clarifica acest caracter teleologic. Prin urmare, Driesch a fost determinat de experimentele sale să formuleze o teorie biologică care este desemnată, în genere, drept neovitalism și care este caracterizată de faptul că face apel la o anumită forță, la o așa-numită entelehie. Această teorie este respinsă astăzi în bună măsură de către biologi. În privința problemelor specifice biologiei, vitalismul este la fel de periculos ca și perspectiva mecanicistă. În vreme ce mecanicismul nu permite nici măcar apariția întrebării privitoare la comportamentul intențional al animalului, vitalismul tranșează prea repede problema. Ceea ce contează însă este recunoașterea întregii semnificații a acestui caracter intențional înainte de a apela la o forță care, de altfel, nu explică nimic. Aceste cercetări concrete au în același timp o importanță
[382] decisivă, dincolo de teoria filozofică ce le însoțește. Dificultățile teoriei lui Driesch nu au o importanță esențială pentru noi. Ceea ce este esențial este doar faptul că relevanța organismului ca atare este recunoscută în fiecare stadiu de viață al ființei vii. Unitatea și integralitatea sa nu sunt rezultatul ulterior al unor asamblări ce pot fi reconstituite și verificate. Dacă ne amintim însă de definiția esenței organismului pe care am oferit-o mai devreme (starea de captivare), observăm că organismul este sesizat aici, într-adevăr, în integralitatea sa, însă în așa fel încât raportul său cu mediul înconjurător nu este integrat în această structură fundamentală. Integralitatea organismului coincide, așa-zicând, cu suprafață externă a corpului

animal. Prin aceasta nu afirmăm, desigur, că Driesch sau alți cercetători au trecut mereu cu vederea faptul că animalul se raportează într-adevăr la lucrurile din jurul său. Însă este o cale lungă de la cunoașterea acestui fapt până la înțelegerea esenței sale, mai întâi, apoi a caracterului esențial al acestei relații pentru structura organismului ca atare.

Cel de-al doilea pas, despre care am vorbit mai devreme, a fost făcut chiar în direcția clarificării acestor probleme prin cercetările aproape contemporane ale lui Uexküll, dintre care mai toate au apărut în *Zeitschrift für Biologie*[1]. Biologia numără de mult printre disciplinele sale și pe aceea numită ecologie. Termenul de ecologie provine din οἶκος, cuvântul grecesc pentru „casă". Ecologia se ocupă cu cercetarea locului și modului în care animalele se află acasă, a modului lor de viață în raport cu mediul înconjurător. Însă tocmai acest lucru a fost înțeles în chip superficial în cadrul teoriei darwiniste, pe firul conducător al întrebării privitoare la chestiunea adaptării. În cadrul acestei teorii, astfel de cercetări au fost întemeiate pe presupoziția fundamental greșită că animalul este mai întâi prezent, iar apoi se adaptează la o lume prezentă, comportându-se după aceea în mod corespunzător, pentru ca cel mai bine adaptat individ să fie selectat. Însă aici nu este vorba doar despre identificarea unui set determinat de condiții concrete de viață, ci de dobândirea unei înțelegeri a *structurii relaționale dintre animal și mediul său înconjurător*. Și în cadrul investigațiilor lui Uexküll este mai puțin importantă teoria și mijloacele [383] teoretic-filozofice de interpretare, contând mai mult siguranța și bogăția excepționale ale observațiilor și descrierilor sale adecvate. Cercetările sale se bucură astăzi de o foarte mare apreciere, însă nu și-au dobândit încă semnificația fundamentală pe care ar putea-o avea dacă o interpretare și mai radicală a organismului ar putea fi dezvoltată pornind de la ele. În contextul unei astfel de interpretări, integralitatea organismului nu s-ar mai rezuma la integralitatea corporală a animalului, ci aceasta din urmă ar fi explicată numai pornind de la integralitatea originară, delimitată de ceea ce am numit *sfera dezinhibării*. Ar fi absurd să încercăm acum să imputăm interpretărilor lui Uexküll o insuficiență filozofică sau să demonstrăm această insuficiență a lor, în loc să admitem faptul că angajarea într-o confruntare cu cercetările sale concrete este unul dintre cele mai fertile lucruri pe care le poate învăța filozofia de la biologia contemporană.

1. *Zeitschrift für Biologie / Revista de biologie*, serie nouă, ed. W. Kühne și C. Voit, München și Leipzig, 1896 și urm.

Aceste observații concrete au fost expuse de Uexküll în lucrarea sa *Umwelt und Innenwelt der Tiere / Lumea înconjurătoare și lumea interioară a animalelor.*[1]

Nici măcar faptul că Uexküll vorbește despre un „mediu înconjurător", ba chiar despre un „mediu intern" al animalelor n-ar trebui să ne oprească, pentru început, din încercarea de a urmări pur și simplu ce este avut în vedere aici. Căci, de fapt, el nu urmărește altceva decât ceea ce noi am caracterizat mai devreme drept sferă a dezinhibării. Întreaga sa abordare devine totuși problematică din punct de vedere filozofic dacă încercăm să vorbim în același fel despre sfera umană. Este adevărat că, dintre toți biologii, tocmai Uexküll este cel care a subliniat în chip repetat și în modul cel mai insistent faptul că acel lucru la care se raportează animalul îi este dat acestuia într-alt fel decât îi este dat omului. Însă tocmai acesta este locul în care se ascunde problema decisivă care trebuie scoasă la iveală. Căci aici *nu* este vorba doar de o *diferență calitativă* a lumii animale față de lumea umană, și cu atât mai puțin de o diferență cantitativă în privința întinderii, adâncimii și extensiei acestor lumi. Întrebarea fundamentală
[384] nu este dacă și în ce fel percepe animalul într-un mod diferit ceea ce i se dă, ci dacă animalul poate în genere percepe ceva *ca* ceva, adică ceva *ca* ființare. În caz contrar, animalul este despărțit de om printr-o prăpastie. Ajungem astfel – făcând abstracție de orice problemă așa-zis terminologică – la întrebarea fundamentală dacă în cazul animalului se poate sau nu vorbi despre o lume – fie ea lume ambiantă sau lume interioară –, sau dacă nu cumva acel fenomen la care se raportează animalul trebuie determinat într-un alt fel. Însă, oricum ar sta lucrurile, această determinare a fenomenului la care se raportează animalul nu poate fi făcută, din numeroase motive, decât pe firul conducător al conceptului de lume.

Să mai trecem o dată în revistă cei doi pași importanți pe care i-a făcut biologia. *Primul pas* privește recunoașterea animalului în integralitatea sa – ceva ce îi era deja cunoscut lui Aristotel, dar care este înțeles aici într-un sens încă mai concret, prin raport cu anumite probleme ce țin de viața ca atare. Căci aici nu este vorba despre o integralitate în sens funcțional, ci de o integralitate care își exercită influența în fiecare moment, pe întreaga durată de viață a organismului, și influențează dinamica sa. Prin urmare, această integralitate sau totalitate nu este înțeleasă pur și

1. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, ed. cit., p. 207.

simplu ca un rezultat al combinării diferitelor elemente. *Cel de-al doilea pas* privește înțelegerea legăturii necesare dintre organism și mediul său înconjurător, un fenomen care a primit, în cadrul darwinismului, numele de adaptare. Această sintagmă a dobândit însă un sens ce a condus la ratarea adevăratei probleme, în măsura în care implică ideea că organismul este ceva simplu-prezent care, pe deasupra, se află și într-un raport cu mediul înconjurător. Organismul nu este ceva în sine care se adaptează ulterior, ci, dimpotrivă, organismul este cel care *adaptează* de fiecare dată un anumit mediu înconjurător la el însuși. Organismul poate adapta un anumit mediu înconjurător numai în măsura în care deschiderea față de... ține de esența sa și numai în măsura în care, pe temeiul acestei deschideri față de..., care cuprinde întregul său comportament, se creează un spațiu de joc în cuprinsul căruia orice este întâlnit poate fi întâlnit într-un chip [385] determinat, adică este capabil să exercite un efect asupra animalului, datorită funcției sale dezinhibitoare.

c) Caracterul incomplet al interpretării noastre privitoare la esența organismului: lipsa unei determinări a esenței dinamicii specifice ființei vii

Trebuie să fi devenit deja evident felul în care acești doi pași făcuți în biologia contemporană ne constrâng să discutăm problema centrală a esenței organismului și a determinării sale adecvate – o problemă care își poate dobândi adevărata sa amploare abia atunci când *dimensiunea metafizică* în care se înscrie va fi pusă în lumină și scrutată în mod adecvat –, o sarcină pe care abia acum începem s-o înțelegem. De aceea, nu vom exagera nici un moment importanța *interpretării oferite mai devreme a esenței organismului* din perspectiva stării de captivare a animalului, în primul rând pentru că această interpretare este incompletă. Ea este incompletă nu doar într-o privință superficială, ci într-o privință care ne aduce din nou în fața unei probleme hotărâtoare a determinării esenței vieții. Pentru a vă oferi o imagine completă asupra problemei, voi indica într-o manieră sumară această chestiune. Viața în genere nu înseamnă numai *organism*, ci *în aceeași măsură și în chip esențial* proces, adică, formal vorbind, *mișcare*. Însă în ce sens? În sensul unei secvențe de procese? În nici un caz, deși procesele vitale pot fi oricând privite în acest fel. Chiar experiența cotidiană

ne învață că animalul se naște, crește, ajunge la maturitate, îmbătrânește și moare. Toate acestea ne dezvăluie o *dinamică de un fel aparte* și, mai mult decât atât, faptul că organismul, așa cum îl înțelegem acum, nu se întâmplă doar să fie prins într-o astfel de dinamică, ci ea determină ființa animalului ca atare. Asta înseamnă că propensivitatea instinctelor, pornirea instinctuală din cadrul stării de captivare luată în întregul ei, travaliul și lupta din cadrul sferei de care se înconjoară animalul, toată această dinamică aparține stării de captivare. Aceasta din urmă nu este o stare imo-
[386] bilă, nu este o structură în sensul unui schelet rigid al animalului, ci starea de captivare este în sine o dinamică bine determinată, care se dilată și se contractă continuu. Starea de captivare este în același timp o dinamică, iar acest fapt ține de esența organismului.

Dincolo de fenomenele deja amintite, precum nașterea, creșterea sau îmbătrânirea, trebuie să mai menționăm și chestiunea fundamentală a eredității, pentru a putea oferi o perspectivă vagă asupra abundenței de probleme care se ivesc abia acum, în jurul întrebării privitoare la esența organismului. Naștere, maturizare, îmbătrânire, moarte amintesc toate prea mult de ființa omului, pe care o cunoaștem ca ființă istorică. Datorită acestor fenomene specifice proceselor vieții, pe care le-am menționat mai devreme, s-a ajuns chiar atât de departe, încât să se vorbească despre organism ca ființă istorică (Boveri[1]). Însă ce fel de istorie caracterizează procesul de viață al individului animal particular? Ce istorie are o specie? Specia nu este în nici un caz doar o schemă logică, căreia i se subsumează indivizii potențiali sau actuali. *Caracterul de specie* este, mai curând, un *caracter ontologic* esențial *al viului*, care își găsește expresia tocmai în ceea ne este cunoscut drept structură fundamentală a animalității: starea de captivare, travaliul și lupta dusă în vederea sferei dezinhibării. Prin apartenența la o specie, nu numai că sfera cu care se înconjoară animalul individual se extinde mai departe decât în cazul în care animalul ar fi un exemplar unic, dar și specia ca atare este mai bine protejată și înzestrată față de mediul său înconjurător. Care este, prin urmare, istoria speciei și care este istoria întregului regn animal? Oare putem sau avem dreptul să vorbim despre istorie în cazul ființei animale? Dacă nu, cum trebuie determinată această dinamică? Puteți vedea aici cum o întrebare dă naștere altora, cum o întrebare este mai esențială decât alta și cum fiecare întrebare primește un

1. Theodor Boveri, *Die Organismen als historische Wesen / Organismele ca ființe istorice*, Würzburg, 1906.

răspuns mai sărac decât a primit cea care a precedat-o. Dacă părăsim acum domeniul acestor întrebări esențiale pentru a ne întoarce la cercetările concrete din biologia contemporană, vedem cum totul începe să se miște [387] aici, deși într-un ritm foarte lent. Nu doar credibilitatea și relevanța faimosului concept de dezvoltare devine chestionabilă, ci suntem confruntați cu fenomene absolut noi, care au fost puse în evidență mai ales în urma cercetărilor lui Spemann și care au așezat problema *caracterului dinamic* al organizării organismului pe un temei mai amplu și mai profund.

Chestiunea privitoare la caracterul dinamic al viului ca atare n-a fost lăsată în chip întâmplător deoparte, în cadrul încercării noastre de a determina esența organismului. Iar indicarea unui moment care ține în mod intim de esența vieții, și anume fenomenul *morții*, ne arată faptul că această întrebare nu este una întâmplătoare și nu poate primi un răspuns dacă este luată în discuție abia la sfârșit, ci este o întrebare legată în modul cel mai intim de cea privitoare la esența vieții. Înțelegerea adecvată a problemei morții și preluarea ei, în chip corespunzător, în interogația privitoare la esența vieții constituie piatra de încercare a oricărei astfel de interogații, cea care dă măsura adecvării sale și a caracterului său originar. Încercarea de a explica viața pornind de la fenomenul morții ar fi, desigur, la fel de absurdă ca și încercarea de a explica moartea pornind de la fenomenul vieții. Însă, datorită negativității sale aparente, ca nimicire a vieții, moartea are totuși, în primul rând, funcția metodologică de a pune în lumină pozitivitatea aparentă a vieții. Așa cum abia pierderea unui lucru, oricare ar fi el, îți permite să recunoști și să prețuiești ceea ce ai avut, tot așa și moartea este cea care, tocmai ea, pune în lumină esența vieții. Și chiar dacă facem abstracție de întrebarea dacă moartea este numai – sau în primă instanță – ceva negativ, ea este totuși un fenomen care aparține în chipul cel mai intim dinamicii vieții, în așa măsură încât aceasta din urmă nu poate fi dezvăluită decât – deși nu numai – prin raport cu ea. Întrebarea privitoare la esența vieții prin raport cu cea privitoare la esența morții este la fel de importantă ca și întrebarea privitoare la esența vieții prin raport cu cea privitoare la esența organismului. Și, așa cum este discutabil dacă putem vorbi despre [388] organism ca despre o ființă istorică sau una care are istoria sa, la fel de discutabil este dacă moartea animalului și cea a omului sunt una și aceeași, chiar dacă pot fi constatate echivalențe de ordin fizic, chimic sau fiziologic între cele două. Este ușor de văzut, în lumina celor spuse mai devreme, că starea de captivare, ca structură fundamentală a vieții, prefigurează *anumite*

posibilități perfect determinate de a muri, de a ajunge în pragul morții. Oare moartea animalului este un *fapt de a muri* sau un *fapt de a pieri*? Pentru că starea de captivare ține de esența organismului, animalul nu poate muri în același fel în care moare o ființă umană, ci poate numai să piară. De aceea, întrebarea ce privește esența morții naturale, fiziologice, prin care o ființă vie ajunge să moară – în lipsa oricăror traumatisme externe, a oricăror boli sau amenințări – este o problemă crucială. Biologia de astăzi ne oferă însă chiar și în această privință o serie întreagă de observații deloc lipsite de importanță, însă ele nu sunt privite din perspectiva corelației lor interne cu problema fundamentală a esenței animalității și a vieții în genere.

Aceste observații sunt suficiente pentru a ne arăta caracterul limitat al demersului nostru interogativ. Dar, cu toate acestea, ne putem folosi de acest demers pentru a aduce la lumină și pentru a dezvolta *teza* noastră *directoare*, potrivit căreia *animalul este indigent de lume*. Cercetările noastre se vor dovedi productive mai ales dacă pe temeiul caracterizării de mai devreme a esenței organismului, determinată ca stare de captivare, vom reuși să decidem care este raportul în care se află aceasta față de teza noastră. Oare această teză, potrivit căreia animalul este indigent de lume, e doar un corolar al modului în care am determinat esența organismului ca stare de captivare? Sau, dimpotrivă, aceasta din urmă este întemeiată în teza noastră, și nu doar în măsura în care această teză a fost elaborată aici, ci în genere, adică în așa fel încât să se poată spune că *această teză exprimă unul dintre cele mai originare principii ale esenței organismului* (sau ale animalității)?

CAPITOLUL V

Dezvoltarea tezei directoare potrivit căreia animalul este indigent de lume, pornind de la interpretarea esenței organismului, formulată mai devreme

§ 62. *A fi deschis în starea de captivare ca un fapt de a nu avea lume prin faptul de a avea ceea ce dezinhibă*

Este necesar acum să explicăm ce înseamnă *indigența de lume*. Trebuie [389] să reluăm această întrebare din punctul în care am lăsat-o mai devreme, atunci când am pornit pe drumul clarificării fenomenului animal prin intermediul determinării esenței organismului. Dacă ne-am angajat la acest demers, am făcut-o pentru a păstra o legătură concretă între problema noastră și cercetările din domeniul biologiei. Însă, după cum a devenit evident în urma cercetării noastre, acest lucru n-a avut în nici un caz sensul unei simple colectări și expuneri a unor rezultate. Am încercat, dimpotrivă, ca, pornind de la aceste rezultate, să identificăm întrebări fundamentale prin raport cu problema noastră și să ne apropiem astfel de înțelegerea esenței animalității. Căci perplexitatea noastră în fața conceptului de lume și teza că animalul este indigent de lume ne-au silit să extragem, pe cât cu putință, esența animalității, pornind de la animalul însuși. În ce consta însă perplexitatea noastră în fața conceptului de lume?[1] Oare suntem acum în măsură să depășim această perplexitate grație considerațiilor noastre asupra structurii organismului, astfel încât să putem înțelege teza indigenței de lume a animalului și să putem dezvolta apoi, pe baza ei, problema lumii?

Problema în cauză a fost formulată în felul următor: dacă prin lume înțelegem ființarea sub aspectul posibilității de acces la ea, iar dacă posibilitatea

1. *Cf.* mai sus, p. 246 și urm.

de acces la ființare este un caracter fundamental al lumii, atunci, în măsura
[390] în care animalul are acces la altceva decât el însuși, se află în aceeași situație ca și omul. Atât în cazul omului, cât și în cazul animalului am putea vorbi atunci despre un fapt de a avea lume. Pe de altă parte, dacă teza privitoare la indigența de lume a animalului este justificată, iar indigența este o privare de lume – privarea fiind, la rându-i, o formă de a nu avea lume –, atunci animalul se află în aceeași situație ca și piatra, care este lipsită de lume. Prin urmare, în cazul animalului avem de-a face atât cu un *fapt de a avea lume*, cât și cu un *fapt de a nu avea lume*. Însă putem vorbi oare vorbi în acest context despre un fapt de a avea *lume* dublat de un fapt de a nu avea *lume*? Am spus că a vorbi despre lume înseamnă a vorbi despre posibilitatea de acces la ființare și am atras atenția asupra faptului că animalul se raportează la ceva diferit de el însuși – ca atunci când un câine urcă, în salturi, niște trepte – având, prin urmare, acces la... Mai mult decât atât, putem chiar spune că animalul are acces la ființare. Cuibul în căutarea căruia se află un animal sau prada pe care stă să o prindă nu sunt non-ființări, ci sunt ceva de ordinul ființării, căci altfel pasărea nu s-ar mai putea așeza în cuib, iar pisica n-ar mai putea prinde șoareci – dacă acestea n-ar fi ființări. Așadar, animalul are acces la ființare.

Dacă ținem seama însă de interpretarea *stării de captivare* a animalului, vedem imediat *unde se află problema*. Animalul are, într-adevăr, acces la... sau, mai exact spus, are acces la ceea ce există cu adevărat – care este însă ceva ce *numai noi* putem percepe ca ființare și care nu poate fi *decât pentru noi manifest ca ființare*. Dacă afirmăm acum, în chip premergător, că lume înseamnă, printre altele, posibilitatea de acces la ființare, atunci această caracteristică a conceptului de lume este susceptibilă de a fi greșit înțeleasă. Asta se datorează determinării insuficiente a acestui caracter al lumii. Trebuie să spunem că lume nu înseamnă posibilitatea de acces la
[391] ființare, ci înseamnă, *printre altele*, posibilitatea de acces la ființarea *ca atare*. Însă, dacă de esența lumii ține posibilitatea de acces la ființarea ca atare, atunci animalul, în starea sa de captivare, înțeleasă ca excludere a posibilității stării de manifestare a ființării, nu poate avea în mod esențial o lume, deși lucrurile la care el se raportează sunt mereu manifeste *pentru noi* ca ființare. Deși animalul nu poate avea lume, el are un acces la... în sensul unui comportament instinctual. Prin contrast cu ceea ce spuneam mai înainte, ne vedem acum nevoiți să tragem următoarea concluzie:

datorită faptului că în starea de captivare animalul are o relație cu tot ceea ce întâlnește în sfera dezinhibării sale, tocmai de aceea el *nu* se află în aceeași situație ca omul și tocmai de aceea *nu* are o lume. Însă faptul de a nu avea lume nu ne determină în nici un caz să așezăm animalul în rând cu piatra. Căci faptul de a fi capabil în chip instinctual, ce caracterizează starea de captivare acaparată a animalului, adică acapararea sa de către ceea ce dezinhibă, este un fapt de a fi deschis față de..., chiar dacă este definit de neputința de a se preocupa de... Piatra însă nu are nici măcar această posibilitate. Căci neputința de a se preocupa de... presupune un fapt de a fi deschis. În concluzie, în cazul lipsei de lume a pietrei lipsește chiar și condiția de posibilitatea a indigenței de lume. Posibilitatea internă a indigenței de lume – un moment constitutiv al acestei posibilități – este faptul de a fi deschis în chip instinctual, propriu stării de acaparare specifice comportamentului. Acest fapt de a fi deschis este propriu animalului, potrivit esenței sale. Faptul de a fi deschis în starea de acaparare este *modul esențial de a avea* (lume) al animalului. Pe temeiul acestui mod de a avea, animalul poate fi privat, poate fi indigent, poate fi determinat în ființa sa de indigența de lume. Acest fapt de a avea *nu este, desigur, un fapt de a avea lume*, ci faptul de a fi acaparat de către sfera dezinhibării – *un fapt de a avea ceea ce dezinhibă*. Însă, pentru că acest fapt de a avea este un fapt de a fi deschis față de ceea ce dezinhibă, acestui fapt de a fi deschis față de ceva îi lipsește tocmai posibilitatea de a avea acces în chip manifest la ceea ce dezinhibă, adică la ființarea respectivă ca atare. Acest mod de a avea (lume) ca fapt de a fi deschis este un fapt de a nu avea, mai precis un [392]
fapt de a nu avea lume, dacă lumea este definită, printre altele, ca stare de manifestare a ființării ca atare. Prin urmare, în cazul animalului nu avem nicidecum de-a face cu un fapt de a avea lume, dublat de un fapt de a nu avea lume, ci cu un *fapt de a nu avea lume care ia forma unei deschideri față de ceea ce dezinhibă*. Așadar, faptul de a nu avea lume nu înseamnă pur și simplu a avea lume într-o mai mică măsură decât omul, ci un fapt de a nu avea lume în genere – însă în sensul unui fapt de a nu *avea*, deci pe temeiul unui fapt de a avea. Pietrei nu-i putem atribui însă nici măcar acest fapt de a nu avea lume, pentru că felul de a fi al pietrei nu este determinat nici de faptul de a fi deschis, specific comportamentului, nici de faptul de a face manifest, specific raportării.

§ 63. *Formularea unui argument împotriva tezei privitoare la faptul de a nu avea lume propriu animalului, înțeles ca privare și indigență. Respingerea acestui argument*

Unitatea dintre faptul de a avea și de a nu avea lume, despre care am vorbit la început, a fost sesizată acum într-un chip mai adecvat, prin raport cu esența animalității. Și totuși, chiar acum se ridică cea mai radicală obiecție față de teza noastră potrivit căreia animalul este indigent de lume. Noi înșine suntem datori să formulăm următorul argument împotriva acestei teze: este adevărat că în cazul animalului, spre deosebire de om, avem de-a face cu un fapt de a nu avea lume. Este de asemenea adevărat că acest fapt de a nu avea lume prorpiu animalului e în mod fundamental diferit de cel al pietrei. Însă este oare acest fapt de a nu avea lume al animalului o *privare* de lume, un fapt de *a fi* în chip esențial *indigent* de lume? Căci animalul ar putea fi privat de lume numai dacă ar avea știință, cel puțin, de ea. Însă tocmai acest lucru îi este refuzat animalului – și trebuie să-i fie refuzat cu atât mai mult cu cât, în primă instanță și cel mai adesea, însuși omul – care este potrivit esenței sale făuritor de lume – nu știe propriu-zis nimic de ea. Oricum ar sta lucrurile în această privință, dacă lumea este în chip esențial închisă animalului, atunci putem într-adevăr vorbi despre un fapt de a nu
[393] avea lume, însă nu-l putem nicicând înțelege în sensul unei privări de lume. Teza referitoare la indigența de lume a animalului merge, de aceea, prea departe. Dacă vrem totuși să susținem în continuare – și pe bună dreptate – această teză, atunci caracterizarea animalității prin intermediul conceptului indigenței de lume nu poate fi una genuină, nu-și poate avea originea în animalitatea însăși și nu poate rămâne în granițele ei: indigența de lume caracterizează animalul numai prin comparație cu omul. Din perspectivă umană, animalul este într-adevăr indigent de lume, însă ființa animală nu este, în sine, o privare de lume. Spus într-un mod mai clar și mai cuprinzător, dacă privarea de lume – într-una sau alta dintre ipostazele sale – este o formă de suferință, iar indigența și privarea de lume țin de ființa animalului, atunci întreaga lume animală și întregul domeniu al vieții în genere sunt străbătute, de la un capăt la altul, de suferință. Biologia nu știe absolut nimic de acest lucru. A-ți imagina astfel de lucruri este, poate, un privilegiu al poeților. „Acest lucru nu are nimic de-a face cu știința." În acest caz, teza despre indigența de lume a animalului nu este o interpretare care să dea seamă de esența animalității, ci doar o ilustrare metaforică. Iar dacă

lucrurile stau într-adevăr așa, atunci am aflat deja răspunsul la o întrebare pe care am ridicat-o în repetate rânduri și care poate fi formulată astfel: oare condiția de posibilitate a indigenței de lume a animalului este caracterul de organism al acestuia – în sensul determinat mai devreme ca stare de captivare – sau, dimpotrivă, indigența de lume a animalului este condiția și temeiul esențial al organismului și al posibilității sale intrinseci? Primul răspuns este, în mod evident, cel corect: starea de captivare este condiția de posibilitate a indigenței de lume. Căci dacă esența organismului rezidă în starea sa de captivare, iar aceasta presupune, ca *un* moment esențial al său, excluderea posibilității ca ființarea să ajungă în starea de manifestare – starea de manifestare a ființării fiind un caracter al lumii – atunci trebuie să spunem că *excluderea lumii* ține de starea de captivare a animalului ca *unul* dintre momentele sale esențiale. Însă starea de captivare, ce reprezintă doar un moment constitutiv al integralității esențiale a animalului, nu poate fi temeiul posibilității întregii sale esențe ca atare. Indigența de lume nu este condiția de posibilitate a stării de captivare, ci, [394]
dimpotrivă, starea de captivare este condiția de posibilitate a indigenței de lume. Chiar și această propoziție trebuie însă nuanțată și reformulată într-un chip mai adecvat: starea de captivare, ca esență a animalității, este condiția de posibilitate a unei simple caracterizări relative a animalității ca indigență de lume, deci în măsura în care animalul este privit din perspectiva omului făuritor de lume. Prin urmare, teza noastră potrivit căreia animalul este indigent de lume e foarte departe de a constitui un principiu metafizic – și cu atât mai puțin *principiul* metafizic prin excelență – al esenței animalității. În cel mai bun caz, el este un corolar al determinațiilor esențiale ale animalității și, mai mult decât atât, un corolar valabil numai dacă animalul este privit prin raport cu omul. Fiind un astfel de corolar, el ne poate conduce înapoi la temeiul său și, astfel, la esența animalității. Asta a și fost, de altfel, funcția sa propriu-zisă în cadrul investigațiilor noastre. Dacă aceste considerații sunt de necontestat, atunci nu este doar necesar ca, în cele din urmă, să restrângem substanțial semnificația acestei teze, ci trebuie să renunțăm cu totul la ea, de vreme ce ne induce în eroare în privința esenței animalității înseși, trezind impresia greșită că ființa animalului este ca atare și în chip intrinsec privațiune și indigență.

De ce ne preocupă însă atât de intens caracterul acestei teze? Este suficient că prin examinarea conținutului fenomenal al tezei în cauză am ajuns practic la scopul pe care ni l-am propus: lăsând la o parte orice altceva, am

reușit să ne apropiem, prin intermediul ei, de clarificarea conceptului de lume. E drept că n-am aflat în chip pozitiv prea mare lucru despre esența lumii, ci numai despre animal și despre faptului său de a nu avea lume, despre starea sa de captivare. Prin urmare, ne-am familiarizat doar cu dimensiunea negativă a fenomenului. Însă trebuie să ținem seama de faptul că noi înșine suntem dimensiunea sa pozitivă și că, potrivit modului nostru de a exista, noi avem o lume. De aceea, în cadrul acelei caracterizări care pare exclusiv negativă a lumii, prilejuită de analiza faptului de a nu avea lume, specific animalului, propria noastră esență a ieșit deja
[395] la lumină prin contrast, chiar dacă nu sub forma unei interpretări explicite. Indiferent dacă ne-am dorit sau nu, noi înșine am intrat în raza privirii, și nu ca obiect al unei observații de sine arbitrare și accidentale sau sub forma unei definiții tradiționale a omului. Dimpotrivă, în cadrul tuturor acelor investigații – care, privite dintr-o perspectivă exterioară, s-au pierdut în întrebări de detaliu – am avut posibilitatea de a ne aminti de *Dasein*-ul din noi, așa cum a fost acesta adus la lumină în cadrul unei dispoziții afective fundamentale. Sau poate am uitat deja, între timp, de această dispoziție afectivă fundamentală, ca de un episod pe care l-am lăsat în urma noastră, ca pe ceva radical diferit, care nu are absolut nimic de-a face cu ființele vii unicelulare sau cu modalitatea de orientare a albinelor? Ori, dimpotrivă, această dispoziție afectivă fundamentală ne determină totuși afectiv într-o asemenea măsură, încât interogația noastră privitoare la esența lumii se desfășoară întotdeauna deja sub semnul ei? Oare privirea noastră s-a îndreptat asupra ei, asupra acestei dispoziții afective fundamentale, atunci când am elaborat interogația noastră, adică atunci când am comparat faptul de a nu avea lume al animalului cu faptul nostru de a avea lume, cu acel „în întregul…“ pe care îl face manifest plictiseala profundă? Poate că această caracterizare a lumii, ce pare exclusiv negativă – anume analiza faptului de a nu avea lume –, își va demonstra cu adevărat relevanța imediat ce vom începe să scoatem la lumină esența lumii prin raport cu făurirea de lume specifică omului.

Deocamdată nu știm decât foarte puțin despre esența lumii și nu știm absolut nimic despre temeiul posibilității sale; însă mai ales nu știm nimic despre semnificația fenomenului de lume în cadrul metafizicii. Iar dacă aceasta este situația în care ne aflăm, atunci *nu avem, cel puțin deocamdată, nici un drept să modificăm sau să restrângem teza noastră, potrivit căreia animalul este indigent de lume*, la afirmația neutră că animalul nu are lume, în cadrul căreia faptul de a nu avea lume ar trebui înțeles pur și simplu

ca un fapt de a nu avea, și nu ca o privare de lume. Mai curând, trebuie *să lăsam deschisă posibilitatea* ca, pornind de la înțelegerea metafizică autentică și explicită a esenței lumii, să fim în cele din urmă constrânși să înțelegem faptul de a nu avea lume al animalului ca *privare* de lume, descoperind *indigența* (de lume) în felul de a fi al animalului ca atare. Faptul că biologia nu este familiară cu astfel de lucruri nu este un argument împotriva metafizicii. Faptul că numai poeții vorbesc uneori despre [396] aceste lucruri reprezintă un argument pe care metafizica nu-l poate trece cu vederea. În cele din urmă, nu este nevoie de credința creștină pentru a înțelege ceva din cuvintele lui Pavel (Romani, VIII, 19) despre ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, despre dorința înfocată a creaturii și a creației, al căror drum a devenit strâmt și trist și istovitor, după cum stă scris și în Ezdra IV, 7, 12[1]. Nu este nevoie însă de o atitudine pesimistă pentru a putea elabora *problema indigenței de lume a animalului ca problemă internă a animalității înseși*. Căci prin deschiderea sa față de ceea ce dezinhibă, specifică stării de captivare, animalul este în mod esențial expus față de ceva diferit de el, chiar dacă acesta nu-i poate fi niciodată manifest ca ființare sau ca non-ființare. Totuși, ceea ce dezinhibă – laolaltă cu toate formele posibile ale dezinhibiției pe care le implică – *zdruncină în chip radical* animalul în esența sa. Mai devreme am subliniat faptul că excluderea posibilității ca ființarea să ajungă în starea de manifestare constituie numai *un* moment structural al stării de captivare și nu poate constitui, prin urmare, temeiul esențial al întregului ca atare. Acum putem însă constata că, în fond, n-am reușit defel să clarificăm în chip mulțumitor structura esențială de organizare a organismului, pentru a putea hotărî în privința importanței acestei excluderi a posibilității ca ființarea să ajungă în starea de manifestare, și că n-o putem lămuri atâta timp cât nu vom ține seama de fenomenul fundamental al procesului vieții și, astfel, de fenomenul fundamental al morții.

Prin urmare, teza că *animalul este indigent de lume* va rămâne în continuare o problemă, una pe care nu o putem discuta aici, dar care ne va călăuzi următorii pași pe calea cercetării comparative, adică ne va servi ca fir conducător al expunerii propriu-zise a problemei lumii.

1. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments / Scrierile apocrife și pseudoepigrafele Vechiului Testament*, trad. și ed. E. Kautzsch, vol. II: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments / Pseudoepigrafele Vechiului Testament*, Tübingen, 1900, reeditat în 1921, p. 369.

CAPITOLUL VI

Expunerea tematică a problemei lumii prin intermediul clarificării tezei că omul este făuritor de lume

§ 64. *Primele caracteristici ale fenomenului lumii: starea de manifestare a ființării ca ființare și structura de „ca"; relația cu ființarea ca lăsare, respectiv ne-lăsare să fie (raportare la, atitudine, ipseitate)*

[397] Dacă trecem acum de la examinarea tezei potrivit căreia animalul este indigent de lume la discutarea tezei că omul este făuritor de lume și ne întrebăm ce putem folosi din cele spuse mai devreme pentru caracterizarea esenței lumii, ajungem la următoarea concluzie formală: starea de manifestare a ființării ca atare, adică a ființării *ca* ființare, ține de fenomenul lumii. Asta înseamnă că fenomenul de lume este legat de acest enigmatic „ca" din sintagma „ființarea *ca* ființare" – ce poate fi exprimată formal prin sintagma „ceva *ca* ceva" – la care animalului îi este refuzat în chip fundamental accesul. Numai acolo unde ființarea este *în genere* manifestă *ca* ființare există și posibilitatea de a experimenta – în sensul larg al termenului, care trece dincolo de simpla luare la cunoștință – una sau alta dintre ființările determinate. Numai atunci când ființarea este manifestă ca ființare relația cu ea are în mod necesar *caracterul preocupării față de ea* în sensul *lăsării* sau *ne-lăsării* sale *să fie*. Numai acolo unde lăsarea să fie este posibilă există și posibilitatea ne-lăsării să fie. Această relație, care este determinată în chip fundamental de o asemenea lăsare să fie a ceva ca ființare, este definită ca *raportare* [*Verhalten*], prin contrast cu comportamentul [*Benehmen*] din cadrul stării de captivare. Raportarea de orice fel este însă posibilă numai ca reținere [*Verhaltenheit*], ca rezervare
[398] [*Verhaltung*], iar atitudinea [*Haltung*] este posibilă numai atunci când

ființarea în cauză este, potrivit caracterului său, un sine sau – după cum obișnuim să spunem – o persoană. Acestea sunt deja câteva caracteristici importante ale fenomenului lumii: 1) starea de manifestare a ființării ca ființare, 2) structura de „ca", 3) relația cu ființarea ca lăsare sau ne-lăsare să fie, raportarea la..., atitudinea și ipseitatea. Nici una dintre aceste caracteristici nu pot fi găsite în cazul animalității sau al vieții în genere. Însă aceste caracteristici importante ale fenomenului lumii nu ne spun, deocamdată, decât atât: oriunde le aflăm avem de-a face cu fenomenul de lume. Însă *ce* este lumea și *cum* este ea, dacă și în ce sens putem în genere vorbi despre *ființa* lumii, toate aceste lucruri rămân încă obscure. Pentru a arunca lumină asupra lor și pentru a pătrunde în *adâncul problemei* lumii, vom încerca să arătăm ce înseamnă *făurirea de lume*.

§ 65. *Starea nediferențiată de manifestare a diferitelor feluri de ființare ca ființări prezente. Starea de letargie ce caracterizează în cotidianitate raporturile fundamentale ale Dasein-ului față de ființare*

Vom alege ceva familiar drept punct de plecare al demersului nostru. Acolo unde este o lume, ființarea este manifestă. Pentru început, va trebui așadar să ne întrebăm *în ce fel este manifestă ființarea* și ce este acel lucru pe care „îl avem în față" sub forma ființării. Chiar din perspectiva tezei privitoare la indigența de lume a animalului vedem acum că, pentru noi, este manifestă o întreagă diversitate de ființări: ființări materiale, natura moartă, natura vie, istorie, produse ale activității umane, ale culturii. Însă toate acestea nu ne sunt prezentate într-un chip uniform, pe un soi de tribună a lumii, ca o diversitate de ființări alăturate și amestecate unele cu altele, ci există anumite *„specii" fundamental diferite ale ființării*, care determină anumite contexte față de care luăm *poziții* fundamental *diferite*, deși nu suntem în mod automat conștienți de această diversitate. Dimpotrivă, în primă instanță și cel mai adesea, în cadrul existenței cotidiene a *Dasein*-ului nostru lăsăm ființările să ni se arate și să fie prezente într-o [399] stranie nediferențiere. Asta nu înseamnă că lucrurile se amestecă unele cu altele, alcătuind un tot nediferențiat. Dimpotrivă, suntem sensibili față de diversitatea fenomenală a ființării care ne înconjoară, varietatea lor nu ne este niciodată suficientă și suntem mereu avizi de nou și de neobișnuit.

Și totuși, ființarea care ne înconjoară este *manifestă în aceeași măsură* ca *ceea ce este prezent în sensul cel mai larg* al termenului: prezența pământului și a mării, a munților și pădurilor, iar în cadrul lor prezența animalelor și a plantelor, ca și prezența oamenilor și a lucrurilor făcute de ei și prezența noastră înșine în mijlocul lor. Acest caracter al ființării, prezența sa în sensul cel mai larg al termenului, nu poate fi pus în evidență suficient de pregnant, pentru că este un caracter esențial al ființării, așa cum ni se prezintă aceasta în cotidianitate, în toată întinderea sa – întindere care ne cuprinde și pe noi înșine. Faptul că ființarea poate fi manifestă în această uniformitate egală a ceea ce este prezent oferă existenței cotidiene a omului certitudinea, stabilitatea și caracterul aproape inevitabil care o caracterizează, garantând ușurința esențială cotidianității de a trece de la o ființare la alta, fără ca prin aceasta felul de a fi al ființării respective să fie recunoscut ca atare, potrivit caracterului său esențial. Ne urcăm în tramvai, vorbim cu alți oameni, chemăm câinele, ne uităm la stele – și le facem pe toate în același fel: oameni, vehicule, animale, corpuri cerești, toate sunt prezente în chip uniform. Acestea sunt caracteristici ale *Dasein*-ului cotidian pe care filozofia le-a neglijat până acum, pentru că ceea ce este în cea mai mare măsură subînțeles exercită cea mai mare putere asupra *Dasein*-ului nostru și pentru că ceea ce exercită cea mai mare putere [asupra noastră] este, tocmai de aceea, dușmanul de moarte al filozofiei. Din această cauză, modul în care diversitatea indiferentă a ființării ne devine *accesibilă* în primă instanță și în chip predominant este acea familiarizare cu lucrurile, înțeleasă într-un sens foarte vag, în care se vorbește despre
[400] lucruri și se comunică informații despre ele. Aceasta înseamnă că aici avem de-a face cu o *raportare neutră la ființare*, care nu presupune deșteptarea în noi a unui *raport fundamental* față de ființare – fie că vorbim de lucruri inanimate, fie că vorbim de ființe vii sau chiar de oameni – așa cum pretinde, în fiecare caz, ființarea însăși. Raportarea cotidiană la *întreaga* ființare nu se mișcă în sfera *raporturilor fundamentale*, care corespund felului propriu de a fi al ființării în cauză, ci este o raportare dezrădăcinată – dacă este privită din perspectiva acestei ființări –, fiind însă tocmai de aceea activă și eficientă în toate situațiile. Este imposibil să lămurim aici cauza pentru care această cotidianitate este necesară *Dasein*-ului uman sub diverse forme și în diferite grade, și nici rațiunea pentru care ea nu ar trebui privită, prin urmare, ca ceva pur negativ. Însă trebuie să învățăm să vedem că *în cadrul acestei cotidianități* – chiar dacă în mod cert nu pe temeiul

sau cu sprijinul ei – sunt posibile, adică *se pot manifesta raporturi fundamentale ale D a s e i n-ului omului față de ființările* dintre care și el face parte. Prin urmare, există mai multe moduri fundamentale ale stării de manifestare a ființării și, ca atare, există feluri diferite de ființare. Interpretarea de mai devreme a animalității ne-a ajutat să înțelegem că există *feluri fundamental diferite de ființă* și, prin urmare, feluri fundamental diferite de ființare. Întregul nostru demers de mai înainte dobândește astfel o *nouă funcție*. Se cuvine, așadar, să punem în evidență întreaga semnificație a ceea ce am obținut mai devreme pentru întrebarea privitoare la starea de manifestare a ființării ca atare, ce constituie un moment esențial al fenomenului lumii. Însă trebuie să ținem seama de faptul că animalitatea nu se mai află acum în raza privirii sub aspectul indigenței de lume ca atare, ci ca un *domeniu de ființare* care este *manifest* și care, prin urmare, reclamă din partea noastră un raport fundamental specific față de el, unul care, cel puțin în primă instanță, nu ne este familiar.

§ 66. *Starea de manifestare proprie naturii vii și transpunerea D a s e i n-ului în sfera ființei vii ca formă specifică a raportului fundamental pe care îl are cu ea. Diversitatea felurilor de ființă, posibila lor unitate și problema lumii*

Înainte de toate, să ne amintim de modurile diferite ale omului de a se [401] pune în locul altor oameni, în locul animalelor, a ființelor vii în genere sau a obiectelor neînsuflețite. Putința omului de a se pune în locul animalului poate fi acum înțeleasă mai bine, dacă ținem seama de structura fundamentală a stării de captivare și a sferei dezinhibării, care o însoțește de fiecare dată. Fiecare animal și fiecare specie de animale își determină într-un chip propriu această sferă cu care delimitează un domeniu la care se adaptează. Sfera ariciului de mare este complet diferită de cea a albinei, așa cum sfera albinei este la rându-i complet diferită de cea a pițigoiului, la rândul ei diferită de cea a veveriței și așa mai departe. Însă aceste sfere care înconjoară animalele și în cuprinsul cărora se desfășoară comportamentul lor relațional și activitatea lor instinctuală nu sunt așezate pur și simplu una lângă alta, ci se intersectează sau se suprapun unele cu altele. Sfredelușul lemnului, de exemplu, care găurește scoarța lemnului de stejar, are sfera *sa* specifică. Însă el însuși, laolaltă cu această sferă a sa, este la rându-i cuprins

de sfera ciocănitoarei care se află în căutarea sa. Iar ciocănitoarea face parte la rându-i din sfera veveriței care o sperie, întrerupând-o din activitatea sa. Deși această corelație a deschiderilor proprii sferelor de captivare din lumea animală este de o bogăție fenomenală extraordinară și de o diversitate uimitoare a raporturilor, pe care abia dacă ni le putem imagina, ea este, cu toate acestea, radical diferită de starea de manifestare a ființării pe care o întâlnește *Dasein*-ul făuritor de lume al omului.

În existența cotidiană a omului prins de un lucru sau altul, ființarea se
[402] prezintă sub un aspect cu totul diferit. În cotidianitatea sa, *Dasein*-ul se raportează la toate ființările care îi sunt accesibile în acel mod nediferențiat pe care l-am definit mai devreme, ca și când acestea ar aparține aceluiași domeniu de ființare din care fac parte și animalele și la care acestea din urmă se pot raporta. Se consideră, apoi, că animalele individuale și speciile se adaptează în diferite feluri la aceste ființări care sunt în chip inerent prezente, exact în același fel în care sunt prezente pentru toți oamenii. Apar, astfel, diverse variații ale animalelor și ale speciilor animale pe temeiul diferitelor adaptări ale animalelor față de ființările care rămân mereu aceleași. Animalele care se adaptează cel mai bine supraviețuiesc celorlalte. În cursul acestui proces de adaptare, organizarea animalului evoluează de fiecare dată în mod diferit, în funcție de diferitele specii de animale (variație). În contextul supraviețuirii celui mai bine adaptat, această variație conduce la o continuă perfecționare a organismului. Acesta este modul în care speciile de animale superioare au evoluat din supa primordială.

Făcând abstracție de alte imposibilități interne ale acestei teorii a evoluției, observăm acum, în primul rând, faptul că ea se întemeiază pe o presupoziție absolut imposibilă, care contrazice esența animalității (starea de captivare – sfera circumscrisă acestuia): presupoziția că ființarea ca atare este dată tuturor animalelor și că, mai mult decât atât, le este dată tuturor în același chip intrinsec, astfel că tot ce are de făcut animalul este să se adapteze în mod corespunzător. Această perspectivă se prăbușește însă odată ce am înțeles animalele și fenomenul animal pornind de la esența animalității. Nu doar că ființarea în sine nu este prezentă pentru animale, dar ele însele, potrivit ființei lor, *nu sunt ceva simplu-prezent pentru noi*. Domeniul animal reclamă o formă de transpunere cu totul specifică din partea noastră, în cadrul său predominând o formă aparte de transpunere a sferelor stării de captivare unele într-altele. Trăsătura fundamentală a acestei forme de transpunere este cea care constituie în primă instanță caracterul defini-

toriu al domeniului animal, adică felul în care acesta domină întregul naturii și ființării în genere. Această îmbinare a sferelor circumscrise animalelor, care se naște prin travaliul și lupta animalelor însele, vădește un *fel fundamental de ființă*, care este diferit de orice simplă-prezență. Dacă [403] ținem seama de faptul că prin orice travaliu și luptă de acest fel ființa vie adaptează ceva din natura însăși propriei sale sfere, atunci se impune următoarea concluzie: *în cadrul acestui travaliu și al acestei lupte dintre sferele circumscrise animalelor se manifestă un caracter intrinsec al viului, ce constă în dominația pe care ființa vie o exercită asupra ființării în genere*, o superioritate internă a naturii față de ea însăși, care este trăită în viața însăși.

Prin urmare, fie că vorbim despre natura moartă sau despre cea vie, natura nu este în nici un caz temelia sau stratul inferior pe care este așezată ființa umană pentru a face ce crede ea de cuviință [*sein Unwesen treiben*]. Natura este însă la fel de puțin prezentă sub forma unui soi de proiecție pe un perete, așa cum este privită atunci când devine obiectul unei cercetări științifice și teoretice. Natura, fie că este vorba de natura vie sau de cea moartă, este prezentă în sensul cel mai larg în cotidianitatea *Dasein*-ului într-un chip de la sine înțeles, în așa măsură încât această perspectivă cotidiană asupra ei este privită drept naturală și este luată ca reper pentru înțelegerea caracterului natural specific al naturii înseși. Însă, cu toate acestea, raportul ontologic al omului față de natură este cu totul diferit din perspectivă metafizică. Este limpede că natura nu este un mediu plin de obiecte care se află de jur împrejurul omului, ci *Dasein-ul uman este, în sine, un mod aparte de a fi transpus în structura corelativă a sferelor circumscrise viului*. Aici trebuie să ținem însă seama de următorul lucru: asta nu înseamnă că noi ne-am afla acum pe aceeași treaptă cu animalele, în fața unui perete pe care sunt proiectate ființări cu același conținut fenomenal, în așa fel încât atât animalele între ele, cât și noi înșine, ca parte a lumii lor, am vedea – chiar dacă în chipuri diferite – aceleași ființări, ca și când ar fi vorba doar de o diversitate de aspecte ale aceluiași lucru. Dimpotrivă, aceste sfere nu pot fi în nici un fel comparate între ele, iar ansamblul de fiecare dată manifest al sferelor astfel îmbinate nu este doar una dintre ființările manifeste pentru noi, ci este ceva ce ne ține captivi într-un fel cu totul specific. Tocmai de aceea spunem că omul există într-un mod aparte *în mijlocul* ființării. A exista în mijlocul ființării înseamnă a fi ținut captiv [404] într-un mod aparte de către natura vie, nu pe temeiul vreunei influențe deosebite sau datorită vreunui efect pe care aceasta l-ar produce asupra

noastră, ci datorită propriei noastre esențe, indiferent dacă o experimentăm sau nu în cadrul unui raport originar.

Pornind de la această caracterizare foarte sumară *a felului de a fi al naturii vii*, observăm deja că nu ne vom putea îngădui în viitor să vorbim despre totalitatea ființării ca și când ar fi vorba despre o colecție a diferitelor domenii de ființare. Prin urmare, *diversitatea diferitelor feluri de a fi* ale ființării ridică o problemă foarte specifică legată de potențiala lor *unitate*, care nu poate fi însă sesizată ca problemă decât atunci când vom fi elaborat un concept adecvat pentru fenomenul de *lume*.

Caracterizarea făcută aici nu este decât o primă indicare schematică a unei *perspective asupra unei probleme* pe care abia dacă o bănuim și cu care vom îndrăzni să ne confruntăm în chip filozofic abia atunci când vom înțelege că o elaborare adecvată a *problemei lumii* și, prin urmare, a *problemei finitudinii* reprezintă presupoziția indispensabilă a abordării sale.

§ 67. *Întrebarea privitoare la survenirea stării de manifestare ca punct de plecare pentru întrebarea privitoare la lume. Reformularea întrebării privitoare la lume și la făurirea de lume în direcția deschisă de interpretarea plictiselii profunde*

Ne propunem să dezvoltăm această problemă în direcția demersului nostru inițial, luând drept reper cele trei teze formulate la început, continuând deci să avansăm pornind de la ceea ce am aflat prin examinarea celei de-a doua teze. În cadrul acestei examinări a ieșit la iveală *un anumit caracter* al lumii, și anume *posibilitatea de acces la ființare* sau, mai precis, posibilitatea de acces la ființarea *ca atare*. Esența lumii nu se reduce însă la acest
[405] caracter al său. Ba chiar mai mult decât atât, se ridică întrebarea dacă acest caracter ne aduce la cunoștință ceva din esența lăuntrică a lumii, sau dacă nu este mai degrabă doar o determinație *ce decurge* din această esență. Deocamdată vom lăsa deoparte această chestiune și ne vom ocupa de altceva.

Atunci când spunem că lumea este, printre altele, *putința de acces la ființare*, contrazicem deja acel *concept* așa-zis *natural despre lume*. Prin „lume" avem de obicei în vedere *totalitatea ființării*, adică tot ceea ce există. Spunem despre un om că vine pe lume, că vede lumina lumii. Asta înseamnă că el însuși devine o ființare printre celelalte ființări, în așa fel încât el, ca om, descoperă aceste ființări și se descoperă pe el însuși printre ele. Lumea este înțeleasă aici ca sumă a ființărilor în sine, iar această în-

țelegere este implicită pentru că este privită ca fiind lucrul cel mai natural: întreaga ființare în starea de indiferențiere specifică cotidianității.

Conceptul de lume pe care l-am indicat mai devreme nu are în mod evident acest sens, ci se referă mai curând la posibilitatea de acces la ființare, nu la ființarea ca atare. Potrivit acestui concept, ființarea aparține și ea, ce-i drept, lumii, însă numai în măsura în care este *accesibilă*, numai în măsura în care ființarea însăși permite și face cu putință ceva de acest fel. Acest lucru este valabil numai atunci când ființarea ca atare *poate deveni manifestă*. De aici decurge faptul că ființarea nu este manifestă dinainte, de la bun început, ci este *închisă* și *ascunsă*. Posibilitatea de acces se întemeiază în posibilitatea ca ființarea să devină manifestă. Prin urmare, am putea oare spune că acest concept de *lume* se referă nu la ființarea în sine, ci la ființarea devenită manifestă? Nu, căci lume înseamnă *starea de manifestare* a ființărilor care sunt, de fiecare dată, manifeste.

Dar cum stau lucrurile în privința acestei stări de manifestare a ființării? Unde și cum este ea? Este ea oare ceva de felul unei excrescențe produse de ființarea însăși? Sau o proprietate intrinsecă a ființării, la fel cum duritatea este o proprietate a pietrei, creșterea – o proprietate a viului și caracterul rectangular – o proprietate a dreptunghiului? Dacă trebuie să descriem o ființare oarecare dintr-un domeniu sau altul, nu vom ajunge niciodată la ideea de a privi starea de manifestare a acestei ființări ca pro- [406]
prietate a sa, oricât de mult am examina-o. Și nu numai că nu vom ajunge la o astfel de idee, dar nici nu vom da peste această stare de manifestare. În acest sens, ea ne este necunoscută, pentru că n-o putem găsi în cadrul ființării ca ființare. Dar unde este ea atunci? În spatele sau deasupra ființării? Mai poate exista în genere ceva în afara domeniului ființării? Vorbim, de altfel, despre starea de manifestare *a* ființării. În consecință, starea de manifestare este ceva ce *survine*, ceva ce survine *în privința* ființării înseși. Unde și cum survine aceasta? Și în privința căror ființări? Este această survenire aleatorie, sau este necesar ca, atunci când survine această stare de manifestare a ființării, anumite ființări foarte bine determinate să fie manifeste, pentru ca ceva de felul acestei stări de manifestare să poată surveni? Mai mult decât atât, dacă starea de manifestare este ceva ce survine, fiind de asemenea un caracter al lumii, se poate spune că ceva precum lumea ia naștere de fiecare dată abia în mod ulterior, astfel că ființările ar putea fi chiar fără lume? Este necesar ca lumea să fie de fiecare dată constituită mai întâi, pentru a putea vorbi despre făurirea de lume, despre *omul făuritor de lume*?

Toate acestea sunt întrebări cruciale dacă ne propunem să clarificăm esența lumii, mai ales că am pornit pe calea acestei clarificări luând drept punct de plecare acel caracter al său pe care l-am numit stare de manifestare. Însă, după câte se pare, ele sunt în același timp întrebări cu care nu putem ajunge la nimic concret, întrebări pe care înțelegerea comună le califică drept „abstracte". Oare n-am putea și n-ar trebui chiar să venim în întâmpinarea acestei înțelegeri? Nu suntem oare datori să elaborăm într-un chip mai concret problema lumii? Desigur, însă nu de dragul înțelegerii comune, ci pentru a aduce în raza privirii întreaga dimensiune a problemei. Acest lucru ne va reuși însă cel mai bine dacă vom clarifica fenomenul *făuririi de lume* pornind de la esența omului, în același fel în care am luat esența animalului drept punct de plecare pentru clarificarea celei de-a doua teze. Așa cum atunci am investigat animalitatea, de astă dată vom investiga umanitatea și esența sa și vom face acest lucru folosindu-ne de ajutorul antropologiei, la fel cum în primul caz ne-am folosit de ajutorul biologiei și al zoologiei. Vom intra de astă dată într-o sferă vastă, diversă și chiar nebuloasă
[407] de probleme, teze sau puncte de vedere, și va fi nevoie de multe eforturi pentru a ne face un drum prin tot acest hățiș, pentru a ne atinge, în cele din urmă, scopul. În primul rând, ar fi necesară o lungă și dificilă pregătire a acestui drum, prin discutarea întrebării privitoare la esența omului. De unde putem afla ceea ce se știe despre el? În primă instanță și în chip fundamental nu de la antropologie, psihologie, caracterologie și altele asemenea, ci din întreaga istorie a umanității – dar nu înțeleasă în sensul de istoriografie biografică, nici în sensul de istoriografie în genere, ci în sensul acelei tradiții originare care ține de orice activitate umană ca atare, fie că este înregistrată și transmisă mai departe sau nu. *Dasein*-ul omului poartă întotdeauna deja în sine însuși adevărul despre el. Astăzi suntem încă foarte departe de a vedea aceste corelații fundamentale care privesc caracterul cunoașterii de sine a omului și suntem încă prinși într-o măsură prea mare în mrejele reflecției subiective și ale formelor de gândire care o favorizează. Această reflecție subiectivă nu poate fi pur și simplu invalidată teoretic, ci trebuie smulsă din rădăcină, adică în așa fel încât caracterul său dezrădăcinat să devină înspăimântător. De această dată vom alege însă un alt drum.

Oare am putea spune că a întreba în privința esenței omului înseamnă a tematiza omul în locul animalului? Ne aflăm într-o situație lipsită de echivoc – și, cu toate acestea, când ne întrebăm în privința esenței omului, ne întrebăm în privința *noastră înșine*. Ceea ce nu înseamnă doar că prin

această întrebare nu ne mai fixăm asupra unor obiecte (fie ele un animal sau o piatră), ci ne întoarcem atenția și reflectăm asupra unor „subiecte", adică ne întrebăm în privința unei ființări *care ne este dat nouă înșine să fim*. Altfel spus, nu putem ridica în chip adecvat întrebarea privitoare la om decât dacă ne întrebăm în chip adecvat în privința noastră înșine. Asta nu înseamnă, desigur, că ne privim pe noi înșine ca substitut al întregii umanități sau ca idoli ai ei. Dimpotrivă, ceea ce devine evident pentru noi este tocmai faptul că orice întrebare a omului în privința lui însuși este în primă și în ultimă instanță o chestiune care ține de *existența de fiecare dată specifică* a omului. Întrebarea „ce este omul?" nu permite omului individual [408]
și cu atât mai puțin celui care o ridică să cadă în indiferența liniștită a celui care se consideră un caz particular oarecare al esenței universale a omului, ci dimpotrivă: această esență universală a omului devine esențială ca atare numai atunci când individualul se înțelege pe sine în *Dasein*-ul său. Atunci când este ridicată în chip veritabil, întrebarea „ce este omul?" îl remite pe acesta în chip explicit *Dasein*-ului *său*. Acest fapt de a fi remis *Dasein*-ului este semnul *finitudinii* sale lăuntrice.

Este necesar – mai ales astăzi – să atragem atenția asupra faptului că întrebarea privitoare la esența omului este întrebarea privitoare la noi înșine, tocmai pentru că această problematică este expusă astăzi frecventelor interpretări greșite ale înțelegerii comune. Căci înțelegerea comună vede în toate acestea un subiectivism extrem și se străduiește din răsputeri să arunce în luptă împotriva lui așa-numitele domenii și forțe obiective, mândrindu-se cu intenția de a gândi astfel într-un chip mai obiectiv, adică într-un chip mai științific.

Întrebarea privitoare la *făurirea de lume* este o întrebare privitoare la omul sau oamenii care suntem noi înșine și, astfel, o întrebare *privitoare la noi înșine*, adică la situația în care ne aflăm. Însă noi am ridicat deja în chip specific această întrebare atunci când am încercat mai devreme *să deșteptăm o dispoziție afectivă fundamentală a Dasein-ului nostru*. Prin urmare suntem deja pregătiți să abordăm această problemă și ne putem dispensa de orice discuție antropologică.

În prima parte a acestei prelegeri n-am spus totuși nimic despre esența omului și încă mai puțin despre ceea ce am numit lume și făurire de lume. Însă faptul că n-am *spus* nici un lucru despre ele nu înseamnă că nu ne-am întâlnit deja cu aceste fenomene, ci numai că nu ne-au atras atenția. Dar ceea ce ne atrage atenția sau ar trebui să ne-o atragă trebuie să poată ieși în evidență față de celelalte lucruri. În fond, determinarea anterioară a stării

de captivare ca esență a animalității constituie, așa-zicând, fundalul adecvat prin contrast cu care esența umanității poate ieși în evidență tocmai în acea
[409] privință care ne interesează: în privința *lumii* și a *făuririi de lume*. Vom vedea, în cele din urmă, că am discutat deja chiar și acele întrebări pe care le-am lăsat fără răspuns mai devreme, calificându-le drept abstracte: problema *stării de manifestare* a ființării și felul în care *survine* aceasta.

Corelația internă a considerațiilor noastre devine astfel manifestă. Și este din ce în ce mai limpede felul în care *ia naștere însăși problema lumii pornind de la această dispoziție afectivă fundamentală* sau felul în care este determinată de către aceasta – cel puțin în primă instanță – în anumite privințe foarte specifice. Ne aflăm acum în fața sarcinii de a ne reprezenta în chip originar momentele constitutive ale conceptului de lume, pe care le-am determinat mai devreme drept caracteristici preliminare. Pentru a face acest lucru este necesar *să ne întoarcem la acea cale* care ne-a fost deschisă de către interpretarea *plictiselii profunde* ca o dispoziție fundamentală a *Dasein*-ului uman. Vom afla astfel modul în care iese în evidență această dispoziție afectivă fundamentală și tot ce ține de ea, prin opoziție cu ceea ce am definit mai devreme drept esență a animalității, adică prin contrast cu starea de captivare. Această opoziție va deveni pentru noi cu atât mai hotărâtoare, cu cât tocmai esența animalității, starea de captivare, pare a se afla în imediata vecinătate a ceea ce am definit drept caracteristică a plictiselii profunde, dându-i numele de *subjugare* a *Dasein*-ului de către ființarea în întregul ei. Vom putea vedea, desigur, că această imediată vecinătate a celor două constituții de ființă este doar o iluzie și că între ele se află o prăpastie care nu poate fi depășită în nici un sens, prin nici un fel de mediere. Însă atunci divergența deplină a celor două teze va deveni manifestă și, odată cu aceasta, va ieși la lumină esența lumii.

§ 68. *Delimitare preliminară a conceptului de lume: lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei: clarificare generală a făuririi de lume*

Am discutat mai devreme despre *plictiseală* și am văzut că ea nu este o
[410] dispoziție afectivă oarecare. Dacă toată această investigație ne servește acum drept reper fundamental în privința esenței omului, trebuie să spunem totuși, mai înainte de toate, că în cadrul acestei analize a plictiselii

am obținut într-adevăr o înțelegere a unei dispoziții afective, poate chiar a unei dispoziții afective fundamentale a omului, care nu este însă nimic mai mult decât *o* posibilă trăire sufletească – și încă una efemeră pe deasupra – pe temeiul căreia evident că nu putem trage nici o concluzie în privința omului *în întregul său*. Am aflat desigur, din observațiile introductive – și am clarificat acest lucru în cadrul interpretării concrete a plictiselii – că dispozițiile afective ca atare nu sunt simple nuanțe sau fenomene însoțitoare ale vieții sufletești, ci maniere fundamentale ale *Dasein*-ului însuși, în care cuiva îi este (se simte) într-un anume fel, maniere de a fi ale *Dasein*-ului în cadrul cărora *Dasein*-ului devine manifest într-un fel sau altul. Tocmai de aceea nu putem discuta despre plictiseală ca despre un obiect de studiu al psihologiei. Și tot de aceea nu putem trage nici o concluzie în privința omului în întregul său pornind de la acest obiect de studiu al psihologiei. Nu avem câtuși de puțin nevoie de asemenea concluzii, de vreme ce această dispoziție afectivă ne aduce într-un mod mai fundamental și mai esențial înapoi la noi înșine. În cadrul unei dispoziții afective, cuiva îi *este* (se simte) într-un anume fel. Plictiseala profundă ne arată ce înseamnă acest lucru. *Dasein*-ul din noi devine manifest. Acest lucru nu înseamnă însă că ni se aduce la cunoștință ceva, o anumită întâmplare de exemplu, care ne-ar fi rămas altfel necunoscută, ci *Dasein*-ul ne pune pe noi înșine față în față cu ființarea în întregul ei. În cadrul unei dispoziții afective, cuiva îi este (se simte) într-un anume fel – cu alte cuvinte, dispoziția afectivă face manifestă tocmai *ființarea în întregul ei* și pe noi înșine în mijlocul ei. Faptul de a fi determinat afectiv și dispoziția afectivă nu au nimic de-a face cu luarea la cunoștință a unor așa-zise stări sufletești, ci înseamnă a fi purtat în exterior, în starea de fiecare dată specifică de manifestare a ființării în întregul ei, adică în starea de manifestare a *Dasein*-ului ca atare, așa cum se găsește el, de fiecare dată, în mijlocul acestui întreg al ființării.

Să facem o scurtă recapitulare, pentru a ne reaminti momentele esențiale ale plictiselii profunde, *faptul de a fi lăsat pradă golului* și *faptul de a* [411]
fi ținut în loc în forma specifică a plictiselii *noastre*, *faptul de a fi subjugat* și *faptul de a fi captiv clipei*. Toate acestea ne-au arătat felul în care întregul abis al *Dasein*-ului se deschide înăuntrul său în cadrul acestei dispoziții afective. Toate aceste lucruri de care ne reamintim acum trebuie cântărite și cercetate de la un capăt la altul, tocmai pentru a vedea că suntem pregătiți în chip adecvat pentru a aborda întrebările privitoare la lume și la

starea de manifestare a ființării și că, mai mult decât atât, poziția noastră fundamentală față de această interogație este cea corectă. Această expresie, „a-i fi cuiva într-un fel sau altul", se dovedește a fi formula unei stări de manifestare a *Dasein*-ului ca atare. Dispozițiile afective *fundamentale* sunt posibilități *exemplare* ale unei astfel de stări de manifestare. Caracterul lor exemplar nu ține neapărat de faptul că ceea ce devine manifest ar fi mai bogat sau mai variat decât în cadrul dispozițiilor afective comune sau a lipsei oricărei dispoziții afective, ci mai curând de faptul că această dispoziție afectivă fundamentală dezvăluie în chip exemplar ceea ce, într-o anumită măsură, este manifest în cadrul oricărei dispoziții afective. Cum ar trebui să numim acest lucru? Este acel *„în întregul..."*. Însă tocmai acest straniu „în întregul..." este cel care și-a păstrat caracterul enigmatic până la finalul provizoriu al interpretării pe care am oferit-o plictiselii profunde. Acest „în întregul..." nu este doar ceva cu neputință de fixat terminologic, ci chiar ceva ce scapă experienței cotidiene, și nu pentru că s-ar afla undeva într-o zonă îndepărtată și inaccesibilă unde numai speculația înaltă poate pătrunde, ci pentru că este atât de aproape de noi, încât nu putem lua distanță față de el, pentru a-l putea privi. Acest „în întregul..." este spus despre ființare sau, mai precis, despre starea de manifestare a ființării. De aici deducem iarăși că acel concept de lume pe care l-am introdus la început a fost complet nesatisfăcător și că el dobândește acum o nouă determinare. Am luat drept punct de pornire conceptul naiv de lume și am reușit să determinăm o anumită *secvență de pași*, prin care a fost stabilit și modul în care a decurs cercetarea noastră.

Sensul conceptului naiv de lume este acela de *ființare*. În cadrul acestui concept nu există o distincție între „viață" și „existență", ci el desemnează
[412] ființarea pur și simplu. Am văzut apoi, când am caracterizat felul de a fi al animalului, că dacă vrem să vorbim cu sens despre lume și despre făurirea de lume specifică omului, lumea trebuie să desemneze ceva de felul *posibilității de acces la ființare*. Am văzut însă de asemenea că o astfel de caracterizare a lumii ne pune în fața unei dificultăți și a unei ambiguități esențiale. Dacă determinăm lumea în acest fel, atunci putem spune într-un anumit sens că și animalul are lume, adică acces la ceva pe care, *din perspectiva noastră*, îl experimentăm ca ființare. Am văzut însă apoi că animalul are într-adevăr o posibilitate de acces la ceva, însă nu la ființarea ca atare. Am ajuns astfel la concluzia că „lume" înseamnă, de fapt, *a avea o posibilitate de acces la ființarea ca atare*. Această posibilitate de acces își

are însă temeiul în *starea de manifestare a ființării ca atare*. Am văzut, în fine, că această stare de manifestare nu are un caracter aleatoriu, ci este o *stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei*.

Am schițat astfel o delimitare preliminară a conceptului de lume, care are mai curând o funcție metodologică, în sensul că ea ne indică pașii pe care trebuie să-i urmeze de acum interpretarea pe care o dăm fenomenului lumii. Lumea nu este totalitatea ființării, nu este posibilitatea de acces la ființarea ca atare și nici starea de manifestare a ființării ca atare, în care este întemeiată această posibilitate de acces la ființare, ci lumea este *starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei*. Ne propunem acum să luăm drept punct de pornire al cercetării noastre aspectul care ne-a atras atenția și în cadrul interpretării dispoziției afective a plictiselii, și anume acest straniu „*în întregul...*".

Lumea are întotdeauna – într-un chip oricât de neclar – caracterul *integralității*, al completitudinii sau oricum altcumva am vrea să numim în chip preliminar acest caracter. Acest „în întregul..." este oare o proprietate a ființării în sine, sau este numai un aspect al stării de manifestare a ființării? Sau nu este nici una, nici alta? Mai bine să ne întrebăm deocamdată, în chip provizoriu, dacă prin această expresie, „ființarea în întregul ei", nu avem de fapt în vedere altceva decât simpla sumă a ființărilor, și anume întreaga ființare în sensul totalității a ceea este în sine într-un sens general, așa cum sugerează conceptul naiv de lume. Dacă acesta ar fi sen- [413]
sul expresiei în discuție, atunci n-am putea în nici un fel vorbi despre faptul că ființarea în întregul ei ne-ar deveni manifestă în cadrul unei dispoziții afective fundamentale. Oricât de esențială ar fi dispoziția afectivă fundamentală, ea nu ne va putea spune niciodată nimic despre totalitatea ființării. Dar ce înseamnă atunci acest „în întregul...", dacă nu conținutul fenomenal al acestui întreg al ființării în sine? Răspunsul nostru este că acest „în întregul..." ne spune ceva despre forma ființărilor care sunt manifeste ca atare pentru noi. Prin urmare, „în întregul..." înseamnă: sub forma întregului. Și totuși ce înseamnă în acest context „formă" și ce înseamnă „manifeste pentru noi"? Este forma numai un cadru, fixat ulterior în jurul ființării, în măsura în care aceasta este manifestă pentru noi? La ce ar servi acest cadru fixat ulterior? Este ființarea manifestă și într-altfel fel decât pentru noi? Iar dacă ea nu este manifestă decât pentru noi, înseamnă oare că este sesizată în chip subiectiv de către noi, astfel încât am putea spune că lumea este forma subiectivă și conținutul formal al perspectivei

umane asupra lumii? Și, într-adevăr, oare nu trebuie ca totul să conducă în această direcție, dacă ținem seama că, potrivit tezei noastre, omul este făuritor de lume? Căci sensul acestei teze este fără îndoială acela că lumea nu este nimic în sine, ci numai o construcție a omului, adică ceva subiectiv. Acesta este unul dintre modurile în care am putea interpreta reflecțiile noastre de până acum asupra problemei lumii și a conceptului de lume, o interpretare posibilă, însă una care ratează cu totul problema decisivă în fața căreia ne aflăm.

Vom încerca acum să caracterizăm într-o formă preliminară locul acestei probleme, spunând la modul general ce avem în vedere prin *făurirea de lume*. Potrivit tezei noastre, lumea aparține făuririi de lume. Starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei, adică lumea, este constituită sau făurită și este ceea ce este numai în cadrul acestui proces de constituire. Cine făurește lumea? Potrivit tezei noastre, omul este cel care o făurește. Însă ce este omul? Oare el făurește lumea așa cum alcătuiește un ansamblu coral, sau făurirea lumii ține în chip esențial de om? „Omul" – așa cum îl cunoaștem, sau așa cum, cel mai adesea, nu îl cunoaștem? Omul,
[414] în măsura în care el însuși este făcut cu putință, în ființa sa, de către altceva? S-ar putea oare ca ceea ce îl face cu putință să constea, în parte, tocmai în ceea ce noi am definit în chip preliminar drept făurire de lume? Căci nu poate fi vorba că omul ar exista mai întâi, pentru ca apoi să se decidă, printre altele, să făurească o lume, ci făurirea de lume survine mai întâi, iar abia pe temeiul ei omul poate exista. Omul este, ca om, făuritor de lume. Însă asta nu înseamnă că omul, așa cum se plimbă el pe stradă, este făuritor de lume, ci că *Da-sein*-ul *din* om este făuritor de lume. Folosim în mod intenționat expresia „făurire de lume" într-un chip polisemantic. *Dasein*-ul din om *făurește* lumea, adică: 1) îi dă naștere; 2) oferă o imagine sau o perspectivă asupra sa, și-o reprezintă; 3) o constituie, adică este ceea ce o conține și o cuprinde.

Acest triplu sens al făuririi de lume va trebui confirmat printr-o interpretare mai detaliată a fenomenului de lume. Însă, atunci când vorbim despre acest sens triplu al făuririi de lume, nu ne jucăm oare cu limbajul? Ba da, însă mai corect ar fi să spunem că luăm parte la jocul limbajului. Acest joc al limbajului nu este însă ludic, ci corespunde unei legități care precede orice „logică" și care reclamă un angajament mai radical decât observarea regulilor de alcătuire ale unor definiții. Sigur că, dacă filozofarea noastră ia în chip intrinsec parte la jocul limbajului, ne pândește

pericolul de a trata acest joc drept o joacă și de a ne lăsa prinși în mrejele ei. Dar, cu toate acestea, trebuie să cutezăm a lua parte la acest joc, pentru a putea scăpa – așa cum vom vedea în cele ce urmează – de sub vraja discursului cotidian și a conceptelor sale. Însă, chiar dacă am vrea să concedem că lumea n-ar fi altceva decât forma subiectivă a perspectivei umane asupra ființării în sine și că, prin urmare, n-ar exista nici o ființare în sine și totul ar avea loc doar la nivel subiectiv, tot ar trebui să ne întrebăm, printre altele, cum este posibil ca omul să ajungă la o perspectivă subiectivă asupra ființării, dacă ființarea nu îi este mai întâi manifestă? Cum stau lucrurile în privința stării de manifestare a ființării ca atare? Dacă acest „în întregul…" ține deja de starea de manifestare, nu se sus- [415]
trage el astfel subiectivității umane, adică în acest caz bunului său plac de moment?

La ce bun să urmăm însă toate căile greșite pe care ni le deschid aceste întrebări confuze, prin intermediul cărora nu ne apropiem nici măcar cu un pas de răspunsul la întrebarea noastră directoare privitoare la esența lumii? Acesta este modul în care gândește înțelegerea comună. Și gândește așa pentru că tratează de la bun început întrebarea privitoare la esența lumii în același fel în care tratează și întrebarea privitoare la starea pieței bursiere de astăzi. Poate că ne-am eliberat de această perspectivă foarte grosieră, dar suntem totuși tentați să pretindem ca această întrebare privitoare la esența lumii să primească un răspuns direct, de felul unei constatări, cum ar fi, de exemplu, prin reluarea interpretării dispoziției afective fundamentale a plictiselii pe care am analizat-o mai devreme, pentru a face astfel cunoscut sensul stării de manifestare a ființării în întregul ei. Este clar *că*, în cele din urmă, demersul nostru interogativ va reveni asupra acestei dispoziții afective fundamentale, căci altfel interpretarea ei în cadrul acestei prelegeri ar rămâne lipsită de sens. Însă *dacă* suntem deja pregătiți în chip satisfăcător pentru acest lucru, asta este o altă întrebare. Întrebarea devine însă arzătoare, dacă ne amintim că explicitarea dispoziției afective fundamentale nu ne-a dezvăluit o trăire sufletească, pe temeiul ferm al unui concept de om (înțeles ca suflet sau conștiință). Dimpotrivă, această dispoziție afectivă fundamentală ne-a deschis o serie de perspective originare asupra *Dasein*-ului uman. Pregătirea noastră pentru abordarea conceptului de lume va trebui să constea, prin urmare, în orientarea întrebărilor care au fost ridicate mai devreme în privința stării de manifestare a ființării sau a stării de manifestare în întregul ei în direcția acestei

perspective, pentru a nu rămâne fără voie – și într-un mod de la sine înțeles – captivi unei atitudini inadecvate, chiar dacă perfect naturale. Tocmai acum, când începem să concepem în chip adecvat problema cu care ne confruntăm, ne aflăm într-o criză. Acesta este caracterul distinctiv al oricărei filozofări, care o deosebește de orice orientare științifică și care constă în faptul că, în acel moment în care cunoașterea filozofică autentică
[416] ar trebui să se ivească, ceea ce este hotărâtor nu este atât sesizarea ei, cât meditația asupra perspectivei în care se situează cercetarea – și care nu are nimic de-a face cu o reflecție de ordin metodologic. Însă nu vom putea medita asupra situației critice în care ne aflăm decât în contextul elaborării concrete a problemei noastre.

§ 69. *Prima interpretare formală a lui „ca" în sensul de moment structural al stării de manifestare*

a) Corelația pusă în joc de „ca", văzută ca articulație structurală [*Gefüge*] dintre relație și termenii relaționali, pe de o parte, și propoziția enunțiativă, pe de altă parte

Însă ce fel de inadecvare s-ar fi putut strecura în terminologia folosită până acum? Am spus că lumea este starea de manifestare a ființării ca atare, în întregul ei. Am atras deja atenția asupra faptului că, în cazul acestei caracterizări a lumii, își face apariția ceva enigmatic: acest „*ca atare*", ființarea ca atare, ceva ca ceva, *a* ca *b*. Printr-o formulare foarte directă, putem spune că acest „*ca*" absolut elementar este ceva la care animalul tocmai că nu are acces. Trebuie să reflectăm asupra esenței stării de manifestare și, astfel, asupra determinațiilor sale mai precise. Acel „în întregul..." stă în strânsă legătură cu acest „ca" enigmatic. Dacă întrebăm cum stau lucrurile în privința acestui „ca", va trebui să oferim, în primă instanță, următorul răspuns: el este o formă de expresie verbală. Ne putem oare baza pe acest răspuns? Nu vom sfârși oare filozofând despre simple cuvinte, în loc să filozofăm în privința lucrurilor? Și totuși înțelegem imediat că ne gândim într-un anumit sens la acest „ca" – *a* ca *b*, ființarea *ca atare* –, chiar dacă nu suntem deocamdată în stare să explicăm în mod clar despre ce este vorba. Poate că este inutil să amintim faptul că acest „ca" joacă un rol esențial și în latină – acel *qua* din expresia *ens qua ens* –, dar mai ales în

greacă – acel ᾗ din expresia ὂν ᾗ ὄν. Prin urmare, „ca“-ul nu este un simplu capriciu al limbii noastre, ci în mod evident își are cumva temeiul [417] în sensul *Dasein*-ului însuși. Care este semnificația acestei expresii lingvistice: „ca“, *qua*, ᾗ? E limpede că nu vom putea afla această semnificație dacă ne vom limita să privim, oricât de insistent, această particulă, sperând să găsim în cele din urmă ceva în spatele ei; dimpotrivă, este nevoie să punem în lumină contextul originar din care și pentru care s-a născut acest „ca“, în sensul de structură semantică specifică.

Vedem însă de îndată că acest „ca“ semnifică o „*relație*“ și că nu există pentru sine. El trimite la *ceva* pe care îl vedem „*ca*“ și totodată la *altceva*, *ca acel ceva care* acesta este. În „ca“ rezidă o relație și, ca atare, *doi termeni relaționali*, care nu doar că sunt doi, ci primul este un termen, iar al doilea, celălalt termen. Această *articulație structurală* [*Gefüge*] a relației și a termenilor relaționali nu plutește însă pur și simplu în aer. Dar atunci care este contextul căruia îi aparține? Putem oferi un răspuns acestei întrebări dacă rescriem expresia „*a* ca *b*“ în felul următor: *a*, în măsura în care este *b*. Cu alte cuvinte, „ca“-ul poate începe să funcționeze numai dacă ființarea este deja dată; el are sarcina de a face această ființare *explicită* ca fiind constituită într-un fel sau altul. Un *a* care este *b* este deja dat, iar acest fapt de a fi *b* al lui *a* este pus în evidență în chip explicit prin „ca“. În fond, ceea ce este avut în vedere prin acest „ca“ ne este deja cunoscut, înainte de a-i putea da o formulare lingvistică precisă. Cel mai bun exemplu că acest lucru ne este cunoscut e simpla propoziție: „*a* este *b*“. A înțelege acest enunț înseamnă a-l înțelege pe *a* ca *b*. Potrivit structurii sale, „ca“-ul aparține așadar *propoziției enunțiative*. „Ca“-ul este un moment structural al structurii propoziționale a unei simple propoziții enunțiative.

Simpla propoziție enunțiativă este însă acea construcție despre care se poate spune dacă este *adevărată* sau *falsă*. O propoziție este însă adevărată atunci când *se află în concordanță* cu acel lucru în privința căruia enunță ceva, adică atunci când prin această concordanță enunțată ne comunică ce și cum este un lucru. A comunica ceva înseamnă a face cunoscut, a face manifest. Propoziția este adevărată pentru că ea conține o *stare de manifestare a unui lucru*. Structura *propoziției care face ceva manifest* cuprinde, în sine, acest „ca“.

Am văzut însă că starea de manifestare a ființării este întotdeauna stare [418] de manifestare a ființării ca atare. Acest „ca“ aparține stării de manifestare, și ambele își găsesc expresia în acea construcție care poartă numele de

enunț simplu: „*a* este *b*". Așadar, dacă vom cerceta acum structura acestei construcții pe care am numit-o enunț, vom obține, dintr-o singură mișcare, clarificarea adecvată a acestui „ca" și a corelației sale cu starea de manifestare, clarificarea acestei stări de manifestare și, odată cu ea, a esenței lumii.

b) Orientarea metafizicii în funcție de λόγος și de logică, văzută drept motiv pentru care problema lumii n-a fost dezvoltată în chip originar în cadrul ei

În filozofia antică, enunțul și judecata sunt numite λόγος. Însă λόγος-ul este obiectul principal al logicii. În acest fel, problema lumii – înțeleasă, în primă instanță, ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei – și încercarea de a clarifica structura sa internă ne trimit înapoi la problema λόγος-ului. Întrebarea privitoare la esența lumii este întrebarea fundamentală a *metafizicii*. Problema lumii, ca problemă fundamentală a metafizicii, este explicată pornind de la logică. Prin urmare, logica este adevărata bază a metafizicii. Această corelație dintre metafizică și logică este evidentă într-o măsură atât de mare, încât ar trebui să ne mire dacă ea nu s-ar fi impus filozofiei încă din cele mai vechi timpuri. Și, într-adevăr, după cum am arătat pe scurt în privința problemei lumii, această corelație constituie fundamentul și metoda folosite de întreaga metafizică occidentală și de interogația care îi este proprie, în măsura în care logica determină dinainte dezbaterea oricăror probleme ce privesc λόγος-ul sau adevărul său ca probleme ale metafizicii, așadar ca interogație privitoare la ființă. Asta înseamnă însă mai mult decât ne putem închipui la prima vedere. Cea mai clară dovadă pentru această stare de lucruri e faptul că
[419] desemnăm astăzi în chip automat și nereflectat drept „categorii" acele elemente ale ființei pe care le recunoaștem drept veritabile și despre care considerăm că țin de problema metafizicii, fără să ne mai gândim măcar la originea lor. Κατηγορία, termenul grecesc pentru enunț, desemnează acele momente care revin în chip determinat λόγος-ului și pe care el le enunță indirect și în mod necesar drept κατηγορίαι, ceea ce este enunțat în mod indirect fiind astfel determinat în privința posibilităților sale. Determinațiile de ființă sunt înțelese drept categorii, adică drept determinații ale ființării, și prin raport cu modul în care se situează față de λόγος. Această orientare fundamentală a metafizicii în funcție de λόγος nu domină numai filozofia în întregul ei – determinații de ființă înțelese drept

categorii –, nu domină numai gândirea științifică în genere, ci orice raportare de natură explicativă sau hermeneutică față de ființare. Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm dacă această corelație între logică și metafizică – care s-a osificat complet, devenind ceva de la sine înțeles pentru noi – este justificată, sau dacă nu cumva există sau ar trebui să existe o *problematică mai originară*, și dacă nu cumva tocmai această orientare firească a metafizicii în funcție de logică, înțeleasă în sensul cel mai larg al termenului, se datorează faptului că înțelegerea caracterului propriu al problemei lumii a fost obstrucționată până acum.

Înainte de a investiga mai departe această structură de „ca“, să expunem din nou corelația dintre acest „ca“ și problema fundamentală a lumii. Am formulat această problemă în cadrul tezei că omul este făuritor de lume. Prin ea am indicat o corelație între om și lume. Determinarea esenței omului se suprapune poate cu dezvoltarea acestei probleme a făuririi de lume. Căci nu vrem să aducem în discuție o definiție întâmplătoare a omului pentru a clarifica problema lumii, ci suntem datori să ne însușim o perspectivă asupra omului prin care esența omului însuși să devină cel puțin problematică. Nu ne vom orienta după o anumită definiție a omului, ci vom dezvolta problema lumii pornind de la o dispoziție afectivă fundamentală, mai ales că aceasta are tendința de a face manifest *Dasein*-ul omului ca atare, adică ființarea în întregul ei, în mijlocul căreia se găsește el însuși. Însă, imediat ce am asigurat în acest fel sarcina elucidării problemei [420]
lumii în privința poziției sale și a temeiului său, ne confruntăm cu o dificultate crucială. Să ne amintim că interpretarea dispoziției afective fundamentale n-a fost în nici un caz ceva de felul unei descrieri constatative a unei proprietăți sau trăiri sufletești a omului. Dificultatea cu care ne-am confruntat acolo – și care a constat în dobândirea unei situări adecvate în cadrul întrebării privitoare la om – revine aici într-un chip mai acut. Am asigurat problema noastră, definind lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare și în întregul ei. Am subliniat două determinații ale sale, și anume faptul că este vorba despre ființarea *ca atare* și faptul că ființarea este avută în vedere „*în întregul ei*“. E cazul acum să dezvoltăm problema lumii în așa fel încât legătura internă a acestor două momente structurale să fie înțeleasă în fundamentul său, deschizând astfel o breșă în fenomenul însuși. Dacă ne apucăm în mod concret de clarificarea acestui moment structural indicat prin sintagma „ca ceva“, sarcina pare a fi una de la sine înțeleasă, mai ales că ea ne conduce într-un context familiar și care a fost

discutat în mod extensiv de-a lungul istoriei filozofiei. „Ca"-ul este o relație și, ca relație, se raportează la termenii relaționali, o relație al cărei caracter este pus în lumină atunci când spunem: *a*-ul, în măsura în care este *b*; „ca"-ul aflat în corelație cu faptul de a fi *b* al lui *a*, fapt exprimat în propoziția: *a* este *b*. Prin urmare, propoziția însăși este întemeiată în sesizarea lui *a* ca *b*. Am descoperit astfel o corelație dintre această structură de „ca" și propoziția ca atare, λόγος-ul sau judecata. Acest fenomen al λόγος-ului nu este cunoscut numai în cadrul filozofiei în genere și mai ales în logică, ci λόγος-ul, înțeles în sensul cel mai larg ca rațiune, ca *ratio*, este dimensiunea pornind de la care este dezvoltată problema ființei. Tocmai de aceea, pentru Hegel – care a fost ultimul mare metafizician al metafizicii occidentale – metafizica se suprapune cu logica, înțeleasă ca știință a rațiunii.

[421] Temeiul metafizicii pe care l-am caracterizat mai devreme și orientarea ei în funcție de adevărul propoziției sunt, ce-i drept, necesare într-un anumit sens, însă *nu sunt originare*. Acest caracter non-originar a obstrucționat până acum dezvoltarea adecvată a problemei lumii. Corelația aceasta dintre metafizică și logică, devenită ceva de la sine înțeles, este tocmai cea care a împiedicat – fără ca acest lucru să devină imediat evident – dezvoltarea unei problematici originare, care ar fi deschis accesul la problema lumii. Tocmai de aceea nu trebuie să fim surprinși dacă anumite forme inadecvate de interogare s-au insinuat deja în cadrul problematicii noastre. Nu trebuie să ne mire nici dacă în cadrul acestei expuneri preliminare a problemei „ca"-ului ne mișcăm deja în orizontul unor *interogații inadecvate*, care devin fatale dacă sunt asumate în chip exclusiv.

§ 70. *Considerații metodologice fundamentale privitoare la înțelegerea tuturor problemelor și conceptelor metafizice. Două forme fundamentale ale interpretării lor greșite*

a) Prima interpretare greșită: discutarea problemelor filozofice ca ceva simplu-prezent în sensul cel mai larg al termenului. Indicația formală, înțeleasă drept caracter fundamental al conceptelor filozofice

Nu vom intra decât pe scurt în această chestiune, mai ales pentru că ea ne dă ocazia să ne aplecăm asupra unei considerații *metodologice* fun-

damentale, care ne-ar putea servi ca indicație pentru înțelegerea tuturor problemelor și conceptelor metafizice. Mă voi referi, pe scurt, la o problemă care a fost pentru prima oară adusă la lumină de Kant, în cursul încercării sale de a oferi un fundament metafizicii. Kant a fost primul care a pus în evidență o anumită – însă necesară – „iluzie" ce ține de conceptele metafizice, o iluzie care nu le condamnă însă la un statut de ficțiune, dar care, pe de altă parte, impune în mod necesar metafizicii o anumită [422] problematică. Kant numește această iluzie „iluzie dialectică". Însă nu „denumirea" este importantă aici, ci lucrul ca atare. Prin conceptul de iluzie dialectică a rațiunii, Kant are în vedere faptul cu totul aparte că gândirea umană are acces la concepte care vizează ceva ultim și în cea mai mare măsură universal și că tocmai aceste concepte ultime și cruciale, care ghidează și întemeiază, într-un anumit sens, gândirea concretă, sunt în chip esențial lipsite de posibilitatea de a-și demonstra legitimitatea printr-o intuiție a lucrului la care se referă de fapt. Dat fiind că această posibilitate de a-și demonstra legitimitatea lipsește, iar intelectul nu vede această lipsă – considerând că o asemenea demonstrație nu este deloc necesară sau că ea a fost deja făcută în chip *a priori* –, el sfârșește prin a cădea pradă unei iluzii. Kant a pus în discuție această problemă a iluziei dialectice în cea de-a doua parte a „Teoriei transcendentale a elementelor", adică în „Dialectica transcendentală". Dacă această problemă a iluziei dialectice a fost dezvoltată și fundamentată într-o manieră suficient de radicală este o chestiune în care nu vom intra aici.

Pentru noi altceva este esențial. Mult mai importantă și mai originară decât această iluzie dialectică ce a fost pusă în lumină de Kant este o *altă* iluzie, care condiționează orice gândire filozofică și o expune *interpretărilor* greșite. Filozofarea este vie numai atunci când ajunge la cuvânt, atunci când este rostită – ceea ce nu înseamnă în mod necesar „a fi împărtășită altora". Această „ajungere la cuvânt" prin intermediul conceptelor nu este o fatalitate de nesuprimat, ci reprezintă tocmai esența și forța acestei activități umane esențiale. Însă atunci când filozofia este rostită, ea este expusă interpretărilor greșite; și nu doar acelei interpretări greșite care ține de ambiguitatea și inconsistența oricărei terminologii, ci mai ales acelei *interpretări fundamental greșite ce privește lucrurile ca atare* și căreia *înțelegerea comună* îi cade pradă în mod necesar. Căci înțelegerea comună tratează tot ceea ce este exprimat în chip filozofic *ca și când ar fi ceva simplu-prezent* și privește aceste lucruri, mai ales atunci când par a fi esențiale, în același fel

[423] în care privește lucrurile de care se preocupă în mod cotidian. Ea nu se gândește și nu poate înțelege că *lucrurile despre care discută filozofia nu se pot deschide înțelegerii noastre decât în și printr-o transformare a Dasein-ului uman*. Însă, din cauza unei letargii naturale – care se întemeiază într-un defect al „naturii umane" pe care Kant l-a numit a cândva „boala lenei"[1] –, înțelegerea comună se opune acestei transformări a omului, pretinsă în fiecare moment al gândirii filozofice. Pentru problema noastră directoare, asta înseamnă că sub numele de „lume" vom căuta în primă instanță – și poate că aici mai mult decât oriunde altundeva – ceva ce este prezent în sine, ceva care poate fi constatat și la care să ne putem raporta de fiecare dată. Este important să înțelegem de la bun început că lucrurile nu stau așa, dar că suntem totuși înclinați să mergem în această direcție greșită. Sau, altfel spus, cunoașterea filozofică a esenței lumii nu este niciodată o luare la cunoștință a unui lucru prezent, ci este o deschidere de ordin conceptual a unui anumit fenomen într-o direcție bine determinată a interogării, care nu permite însă niciodată ca ceea ce este vizat prin această interogare să devină ceva simplu-prezent. Această interogare, ce are o direcție bine determinată, este chiar necesară pentru a tematiza în chip adecvat fenomenul lumii și alte asemenea fenomene.

Dacă ne întrebăm acum, ținând seama de cele spuse mai devreme, ce am realizat, de fapt, prin caracterizarea anterioară a structurii de „*ca*" și cum am abordat această chestiune, putem oferi următoarea clarificare: lumea a fost indicată prin apel la caracterul *stării de manifestare a ființării ca atare în întregul ei*. Structura de „ca" este proprie stării de manifestare – ființarea *ca* atare, ca ceva ori ca altceva. Cercetarea mai îndeaproape a „ca"-ului ne-a condus la problema *enunțului* și la aceea a adevărului său. Prin urmare, cum am explicat acest „ca"? Care a fost primul pas pe care l-am făcut în încercarea de a-l înțelege? Am spus că acest „ca" nu poate
[424] exista în sine, că este o relație care leagă un termen de celălalt – ceva ca ceva. Această caracterizare este formal corectă, în măsura în care putem într-adevăr dobândi o înțelegere a acestui „ca" dacă îl concepem ca relație. Vedem însă imediat că prin această determinare absolut vidă a lui „ca" – înțeles ca relație – ne-a scăpat deja din mână esența sa proprie. Căci „și"-ul este la rându-i o relație între doi termeni, la fel ca „sau": *a* și *b*, *c* sau *d*. Ni s-ar putea obiecta aici că această caracterizare a lui „ca" drept

1. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* / *Religia în limitele rațiunii pure*, în *Kants Werke*, ed. E. Cassirer, vol. VI, Berlin, 1923, p. 178.

„relație" nu este periculoasă atâta timp cât se ține seama de caracterul specific al relației în cauză – diferit de cel a relației puse în joc de „și" –, care trebuie să fie recuperat și introdus în cadrul acestei caracterizări. Însă tocmai aici vedem caracterul fatal al oricărei astfel de caracterizări formale. Căci este discutabil dacă în acest fel vom mai surprinde în genere esența lui „ca", fie și dacă vom încerca să identificăm acel caracter specific al său. Acest lucru este discutabil pentru că prin această caracterizare aparent inofensivă – deoarece este întotdeauna corectă – a lui „ca" drept relație, întregul fenomen este nivelat. Asta revine la a spune că, atunci când ceva este caracterizat de exemplu drept relație, e suprimată *dimensiunea* în care relația în cauză poate fi ceea ce este. Această suprimare a dimensiunii face ca relația să fie pusă pe același nivel cu orice altă relație. Am privit de la bun început această relație în chip de la sine înțeles drept ceva care leagă două elemente prezente în sensul cel mai larg al termenului, adică „ceva" și „altceva". Mai mult decât atât, am gândit în același timp ideea vidă, formală a relației drept ceva ce aparține unei diversități la fel de vide a termenilor relaționali – termeni al căror fel de a fi ne-a fost absolut indiferent și care au fost înțeleși, potrivit celor spuse mai devreme, ca ceva *simplu-prezent* în sensul cel mai larg al termenului: ceva ca ceva. Pornind de aici, am fost conduși mai departe, în modul cel mai sigur, către enunțul care dă expresie acestei relații ca atare. Acea formă simplă a enunțului pe care o cunoaștem sub numele de propoziție categorică este doar forma elementară a propoziției specifice modului nediferențiat în care ne rapor- [425]
tăm și discutăm despre ființare în existența noastră cotidiană (logică, gramatică, discurs și limbă). Prin urmare, atunci când am explicat acest „ca" prin aceea că l-am caracterizat drept „relație", am făcut în mod implicit asumpția că *dimensiunea* acestei relații este *domeniul lucrurilor prezente în genere*. A încerca să identificăm, pornind de aici, esența acestui „ca" este cu totul imposibil, asta dacă nu cumva am surprins deja dinainte ceva din esența sa adevărată.

Cu toate acestea, putem continua să considerăm acest „ca" o relație și să vorbim despre relația de felul lui „ca". Trebuie totuși să luăm aminte că această caracterizare formală nu dă seamă de esența sa, ci, dimpotrivă, doar indică, în cel mai bun caz, tocmai *sarcina* de a concepe această relație pornind de la dimensiunea sa proprie, în loc de a o nivela printr-o caracterizare formală. Caracterizarea lui „ca" drept relație nu spune nimic despre „ca"-ul ca atare, ci face doar trimitere la o sarcină specifică. Tocmai

de aceea, această caracterizare a lui „ca" trebuie înțeleasă ca *indicare formală*. Importanța indicării formale pentru întreaga terminologie a filozofiei nu poate fi expusă aici.

Trebuie însă menționat un singur lucru, care are o semnificație deosebită pentru înțelegerea problemei lumii – dar și pentru înțelegerea celorlalte două întrebări ridicate mai devreme. Toate conceptele filozofice au caracterul unei *indicări formale*, și numai atunci când sunt înțelese în acest fel oferă posibilitatea unei înțelegeri conceptuale veritabile. Voi încerca să lămuresc acest *caracter fundamental al conceptelor filozofice*, care le deosebește de orice alte concepte științifice, printr-un exemplu extrem de clar, aducând în discuție problema *morții*, mai exact spus a morții specific umane. Am elaborat această problemă a morții într-un context cu totul diferit, care poate fi lăsat acum la o parte – în § 46 și urm. din *Ființă și timp*. În linii mari, putem spune că *Dasein*-ul omului este, într-un fel
[426] sau altul, ființă întru moarte. Omul se raportează întotdeauna într-un anumit fel la moarte, adică la *propria* sa moarte. Asta înseamnă că poate premerge întru moarte – moartea fiind înțeleasă ca posibilitate a sa cea mai extremă – și se poate înțelege, pornind de la ea, în ipseitatea sa cea mai proprie și deplină. A înțelege *Dasein*-ul înseamnă a înțelege faptul de a fi aici [*Da-sein*], a putea fi aici, ca *Dasein*. A te înțelege pe tine însuți prin prisma acestei posibilități extreme a *Dasein*-ului înseamnă a acționa în așa fel încât să ai în vedere faptul că vei fi adus în această posibilitate extremă. Acest fapt de a fi liber, prin premergere, pentru propria moarte a fost caracterizat ca fapt de a fi sine autentic, ca autenticitate a existenței, spre deosebire de neautenticitatea acelui du-te-vino cotidian, în care uităm de noi înșine. Chiar dacă extragem această problemă din contextul său și ținem seama numai de conținutul ei particular și de felul specific în care a fost expusă, n-ar trebui să fie prea greu să înțelegem ceea ce este decisiv în privința ei. Cu toate acestea, avem de-a face și aici, în mod constant și repetat, cu interpretări greșite care își fac apariția cu o promptitudine neclintită. Acest lucru nu se datorează nici perspicacității insuficiente a cititorului, nici disponibilității sale insuficiente de a examina cele expuse aici și – îmi imaginez – nici lipsei de incisivitate a interpretării înseși, ci acelei „letargii naturale" a înțelegerii comune, căreia fiecare dintre noi îi rămâne prizonier și care pretinde că filozofează atunci când citește cărți filozofice sau scrie despre ele, discutându-le într-un fel sau altul. În cazul problemei noastre, lucrurile stau în felul următor: dacă premergerea întru moarte constituie

autenticitatea existenței umane, atunci omul trebuie să se gândească mereu la moarte pentru a exista în chip autentic. Dacă încearcă acest lucru, atunci nu-și va putea cu nici un chip îndura existența, singurul mod al acestei existențe autentice fiind sinuciderea. Însă a căuta esența existenței autentice a omului în sinucidere, în suprimarea existenței, este o concluzie pe cât de nebunească, pe atât de absurdă. Prin urmare, interpretarea de mai devreme a existenței autentice ca premergere întru moarte este rodul perfect arbitrar al unei concepții intrinsec imposibile asupra lumii. [427]
În ce constă eroarea acestei interpretări? Ea nu constă într-un raționament greșit, ci se datorează atitudinii noastre fundamentale, una neasumată în chip explicit, se datorează felului nostru natural de a trece pur și simplu prin viață. În consecință, considerațiile de mai devreme sunt privite de la bun început ca un raport între anumite proprietăți ale omului, care se întâmplă să existe alături de pietre, plante și animale. În om este *prezent* un raport cu moartea. În privința sa se afirmă că ar constitui existența autentică a omului și se pretinde, prin urmare, ca acest raport cu moartea, care este *prezent*, să devină o stare de durată a omului. Însă, pentru că oamenii care există în lume nu pot îndura acest lucru și de vreme ce ei sunt prezenți, adesea chiar într-o stare foarte bună, rezultă că acea concepție întunecată asupra existenței este imposibilă.

Din cauza acestei atitudini fundamentale care intră în joc de la bun început și pe neobservate, moartea și raportul omului cu moartea sunt privite deja ca ceva *simplu-prezent*. De vreme ce, pentru înțelegerea comună, ființarea autentică este cea care e mereu simplu-prezentă, se consideră că autenticitatea existenței constă tocmai în prezența permanentă a raportului cu moartea, în reflecția neîntreruptă asupra acestui raport. Din cauza acestei atitudini fundamentale, de care nici unul dintre noi nu se poate considera liber, trecem de la bun început cu vederea faptul că acel caracter fundamental al existenței, al faptului de a exista al omului, ține de *starea de hotărâre*. Iar această stare de hotărâre nu este o stare simplu-prezentă în care mă aflu, ci, dimpotrivă, starea de hotărâre este mai curând cea care mă deține pe mine. Însă această stare de hotărâre este ca atare ceea ce este numai în *clipă*, ca clipă a acțiunii efective. Aceste clipe ale stării de hotărâre se temporalizează însă – căci ele sunt ceva temporal – numai în temporalitatea *Dasein*-ului. Înțelegerea comună sesizează, într-adevăr, clipa ca aparținând timpului, însă numai ca moment, înțelegând momentul potrivit caracterului său fugar, ca ceea ce este prezent numai

pentru scurt timp. Înțelegerea comună nu poate vedea esența clipei, care
[428] ține de raritatea sa prin raport cu întregul timp al *Dasein*-ului. Înțelegerea comună nu poate sesiza raritatea clipelor și amplitudinea extatică a acestei rarități, pentru că îi lipsește capacitatea de rememorare. Ea are numai o memorie în care păstrează ceea ce a fost mai înainte prezent, văzându-l ca pe ceva ce nu mai este acum prezent. Ceea ce noi numim raritatea acțiunii specifice stării de hotărâre reprezintă un caracter distinctiv al clipei, prin care aceasta are o relație cu totul specifică față de temporalitatea care îi este proprie. Iar atunci când clipa nu se temporalizează, ea nu este ceva care pur și simplu nu este prezent, ci este întotdeauna deja temporalitatea cotidianității. Prin urmare, nu e ca și când omul ar trebui să se ascundă din nou în neautenticitatea acțiunilor sale, pentru că nu poate îndura premergerea întru moarte, pentru că această întoarcere în neautenticitate echivalează cu stingerea clipei – stingere care nu se datorează, în cele din urmă, unei cauze exterioare, ci este întemeiată în chip esențial în caracterul de clipă [*Augenblicklichkeit*] al clipei. Însă, deși cotidianitatea – în măsura în care se menține în neautenticitate – reprezintă, într-adevăr, o decădere prin comparație cu clipa și cu irumperea ei, ea nu este în nici un caz ceva negativ, și cu atât mai puțin ceva simplu-prezent, precum o stare de durată ce ar fi întreruptă de clipele acțiunii autentice. Întreaga corelație dintre existența autentică și cea neautentică, dintre clipă și absența clipei nu este ceva simplu-prezent, care se desfășoară în interiorul omului, ci ceva ce ține de *Dasein*. *Conceptele* care deschid accesul spre înțelegerea acestei corelații au sens numai dacă nu sunt privite ca termeni ce semnifică trăsături caracteristice sau proprietăți ale unor lucruri simplu-prezente, ci ca indicare a faptului că înțelegerea trebuie să se elibereze mai întâi de perspectiva comună asupra ființării și să se transforme în chip propriu în *Da-sein*-ul din noi. Fiecare dintre aceste concepte – moarte, stare de hotărâre, istorie, existență – pretinde în mod implicit o astfel de transformare, care nu este însă o așa-zisă punere în practică ulterioară, de natură etică,
[429] a ceea ce a fost conceput, ci o deschidere prealabilă a dimensiunii comprehensibilității. Aceste concepte, în măsura în care au devenit concepte veritabile, au caracter de indicare pentru că nu fac altceva decât să ne pretindă această transformare, fără să o poată însă provoca vreodată ele însele. Ele indică ceva din interiorul *Dasein*-ului. Însă *Dasein*-ul -- așa cum îl înțeleg eu – este întotdeauna *al meu*. Pentru că aceste concepte indică de fiecare dată, potrivit esenței lor, în profunzimea concretă a *Dasein*-ului

individual al omului, însă fără să-i confere acestuia, prin conținutul lor, concretețea sa specifică, ele au caracterul *indicării formale*.

Sigur că este oricând posibil să privim aceste concepte în conținutul lor, dincolo de caracterul lor indicativ. În acest caz, ele nu doar că nu reușesc să ofere ceea ce își propun, ci devin chiar – iar acest lucru este cu adevărat fatal – un punct de plecare așa-zis veritabil și strict delimitat al unor investigații lipsite de temei. Un exemplu caracteristic în acest sens este problema *libertății umane* și discutarea ei în cadrul unui concept de cauzalitate orientat după felul de a fi al celor simplu-prezente. Chiar și atunci când în conceptul de libertate și ca libertate a fost căutat *altceva* decât cauzalitatea naturală, tot un fel de *cauzalitate* a fost vizată de la bun început, ceea ce înseamnă că libertatea a fost problematizată fără să se țină seama de indicarea privitoare la caracterul existenței și al *Dasein*-ului, cel pe care-l numim liber. În cazul acestei probleme ar trebui să arătăm cum Kant vede într-adevăr iluzia dialectică, însă cade el însuși pradă tocmai iluziei originare a metafizicii. Chiar destinul pe care l-a avut problema libertății în cadrul dialecticii transcendentale ne arată în chipul cel mai limpede că filozoful nu este niciodată în siguranță când vine vorba de această iluzie și că filozofia este sortită să-i cadă pradă tocmai atunci când se străduiește să dezvolte problematica sa într-un mod radical. Cu ajutorul acestui exemplu concret, am reușit în mod sigur să punem în evidență dificultatea aparte în fața căreia *ne* aflăm, atunci când trebuie să fixăm conceptual ceea ce am avut în vedere prin întrebarea privitoare la *lume* și prin teza că omul este *făuritor de lume*.

Să facem acum un scurt rezumat al acestui excurs asupra metodei de mai devreme. Am trecut la o pregătire aparent pur metodologică a pro- [430]
blemei lumii. Însă această discuție asupra metodei n-a avut nimic de-a face cu discutarea unei simple chestiuni tehnice, independente de problema concretă, ci a fost vorba despre o metodă legată cât se poate de intim de problema însăși. Am clarificat mai întâi problema făcând referire la contribuția lui Kant în privința fundamentării metafizicii, care a constat în evidențierea iluziei dialectice. Pornind de la această iluzie dialectică, ce vizează doar un anumit fel de concepte și numai un anumit aspect al lor – și anume imposibilitatea legitimării acestora prin intermediul intuiției –, am descoperit o iluzie încă mai originară, o iluzie care poate fi înțeleasă, potrivit caracterului său necesar, pornind de la esența omului. Nu vom putea discuta aici temeiurile acestei iluzii. În fond, noi suntem interesați

doar de felul în care putem scăpa, măcar într-o măsură, de această iluzie în privința problemei noastre concrete, și anume în privința întrebării privitoare la lume. Pentru a afla acest lucru este necesar să medităm la caracteristica generală a conceptelor filozofice, care constă în aceea că toate au forma indicării formale. Când spunem că aceste concepte sunt concepte indicative, avem în vedere faptul că semnificația și conținutul lor nu vizează și nu exprimă direct acel lucru la care se referă, ci oferă numai o indicație, un indiciu al faptului că această constelație conceptuală îi pretinde celui care este interesat să o înțeleagă o transformare a sinelui în *Dasein*. Însă, în măsura în care aceste concepte nu sunt înțelese potrivit caracterului lor indicativ, ci sunt privite din perspectiva înțelegerii comune, care se raportează la ele ca la niște concepte științifice, investigația filozofică este condusă într-o direcție greșită, indiferent de problema cercetată. Am ilustrat pe scurt acest lucru în cazul interpretării noastre privitoare la „ca". Am spus că acest „ca" ar fi o relație care trimite la propoziția adevărată sau falsă. Am descoperit, prin urmare, o corelație între „ca" și adevărul propoziției, adică o corelație între „ca" și ceea ce am numit stare de manifestare a ființării în cadrul conceptului de lume. Prin exemplul
[431] concret al fenomenului morții am explicat în ce constă eroarea înțelegerii comune, care tratează orice explicație filozofică pe care o întâlnește ca pe un enunț privitor la trăsăturile caracteristice ale ființării simplu-prezente. Raționamentele care ni s-au impus de la sine, imediat ce am conceput moartea ca o posibilă trăsătură caracteristică a omului, ne-au arătat că devine imposibil să mai înțelegem ceva odată ce am asumat această perspectivă. Ceea ce am indicat aici în privința problemei morții are aceleași consecințe și pentru întrebarea privitoare la esența libertății, de vreme ce abia datorită lui Kant această problemă a fost condusă în mod forțat într-o direcție greșită.

Considerațiile succinte de mai devreme, referitoare la indicarea formală, sunt valabile în mod exemplar și în privința conceptului de lume. Ceea ce este avut în vedere prin acest concept nu este în nici un caz ființarea în chip intrinsec simplu-prezentă și nici o structură intrinsecă a *Dasein*-ului de ordinul simplei prezențe. Fenomenul lumii nu poate fi privit niciodată direct. Sigur că, dacă facem abstracție de caracterul său indicativ, am putea extrage și de această dată un anumit conținut fenomenal din interpretarea conceptului de lume și i-am putea da forma unei

definiții obiective, care să poată fi spusă mai departe. Însă atunci interpretarea ar fi lipsită de temeiul forței sale, pentru că cel care încearcă să o înțeleagă trece cu vederea indicarea conținută în orice concept filozofic.

b) Cea de-a doua interpretare greșită: corelația improprie a conceptelor filozofice și izolarea lor

Din cauza acestei omisiuni, speculația filozofică a trecut la căutarea unei *corelații improprii a conceptelor filozofice*. Acesta este *cel de-al doilea moment al interpretării greșite*. Știm cu toții că, încă de la întemeierea metafizicii de către Kant, în filozofia occidentală s-a răspândit într-o măsură fără precedent tendința de a construi *sisteme*. Acesta este un fenomen demn de luat în seamă, ale cărui motive n-au fost deloc clarificate. El se datorează faptului că terminologia filozofiei, atunci când este privită în esența sa internă, [432]
are caracterul trimiterii, în sensul că fiecare concept trimite la un altul, ceea ce ne provoacă să căutăm o corelație imanentă între ele. Însă, deoarece toate conceptele și contextele interpretative care au structura indicației formale se adresează celui care vrea să le înțeleagă în privința *Dasein*-ului său, apare în același timp o corelație cu totul *aparte* a acestor concepte. Ea nu constă în relațiile care pot fi obținute printr-un simplu joc dialectic, prin care opunem conceptele unele altora, făcând abstracție de caracterul lor indicativ, pentru a concepe ceva precum un sistem al *Dasein*-ului, ci *corelația originară și unică a conceptelor* este de la bun început *întemeiată în D a s e i n-ul însuși*. Vigoarea acestei corelații ține de măsura în care *Dasein*-ul ajunge la el însuși, într-un context sau altul (iar asta nu are nimic de-a face cu gradul de reflecție subiectivă). Corelația este în sine istorică, este ascunsă în istoria *Dasein*-ului. De aceea, pentru interpretarea metafizică a *Dasein*-ului nu există un sistem al *Dasein*-ului, căci corelația internă a conceptelor este chiar corelația istoriei *Dasein*-ului însuși, ceva care, ca istorie, se află în continuă schimbare. Tocmai din această cauză conceptele – și cu atât mai mult conceptele fundamentale – care au caracterul indicării formale nu pot fi *niciodată* discutate în chip *izolat*. Istoricitatea *Dasein*-ului respinge această izolare și discutarea izolată a conceptelor individuale chiar mai puternic decât orice sistem. Însă înțelegerea comună nu este deloc străină de tentația de a discuta în chip izolat conceptele filozofice, tentație dublată într-un mod straniu de o alta, aceea de a trata tot ceea ce întâlnește ca pe ceva simplu-prezent. Vom da un exemplu și în acest caz, însă nu pentru a ilustra

eșecul înțelegerii comune, ci pentru a deveni mai vigilenți față de dificultatea și de exigențele interne ale înțelegerii corecte.

Voi schița numai în linii mari acest exemplu. Printre altele, a fi *Dasein* înseamnă a te raporta, ca ființare, la ființarea ca atare, în așa fel încât această raportare e constitutivă ființării care este *Dasein*-ul și pe care o determinăm ca *existență*.

[433] Ce este *Dasein*-ul rezidă în *cum* este el, adică în felul în care există. Cviditatea [*Was-sein*] acestei ființări, esența sa, rezidă în existența sa (*Ființă și timp*, p. 42). Orice raportare a omului la ființare este în sine posibilă numai în măsura în care el poate înțelege *non*-ființarea ca atare. Non-ființarea și nimicnicitatea sunt inteligibile numai dacă, în cadrul înțelegerii, *Dasein*-ul se raportează de la bun început și în chip fundamental la *nimic*, dacă este menținut deasupra nimicului. Este imperativ să înțelegem această putere lăuntrică a nimicului, tocmai pentru a putea lăsa ființarea să fie ca ființare, pentru a putea fi și pentru a putea avea ființarea ca ființare în întreaga sa măreție. Însă, atunci când înțelegerea comună dă peste această expunere a raporturilor fundamentale ale *Dasein*-ului și ale existenței sale și află de nimic sau de faptul că *Dasein*-ul este menținut deasupra nimicului, nu aude altceva decât nimicul – care este cumva simplu-prezent – și nu înțelege nici *Dasein*-ul decât tot ca pe ceva simplu-prezent. Prin urmare, înțelegerea comună trage de aici concluzia că omul este pur și simplu prezent în nimic, că nu are propriu-zis nimic, fiind, de aceea, el însuși nimic. O filozofie care afirmă acest lucru este nihilism pur și adversarul întregii culturi. Acest lucru este absolut corect dacă lucrurile sunt înțelese în aceeași manieră în care sunt înțelese articolele din ziare. Căci înțelegerea comună privește nimicul în chip *izolat* și concepe *Dasein*-ul ca pe un lucru simplu-prezent menținut în nimic, în loc să vadă că această menținere în nimic nu e o proprietate simplu-prezentă a *Dasein*-ului prin raport cu un alt lucru simplu-prezent, ci un mod fundamental în care *Da-sein*-ul ca atare își temporalizează putința sa de a fi. Nimicul nu este golul nimicnic care nu permite nici unui lucru să fie prezent, ci forța care ne respinge mereu, singura care ne împinge în ființă și ne permite să luăm în stăpânire *Dasein*-ului nostru.

Dacă oameni inteligenți și chiar bogați interior cad pradă în chip necesar unei astfel de interpretări ce pervertește cu totul sensul lucrurilor, asta nu dovedește decât că, odată în plus, înțelegerea cea mai perspicace și interpretarea cea mai incisivă rămân ineficiente atunci când nu are loc, în

fiecare caz particular, o transformare a *Dasein*-ului – și nu una care să fie [434]
rezultatul unei îndoctrinări, ci una care să se nască dintr-o putință liberă de a asculta atent. Dar asta înseamnă și că, în cadrul discuției despre această interpretare greșită din partea înțelegerii comune, nu este deloc vorba despre raportarea unor opozanți sau recenzenți față de opera mea, ci de raportarea cu care fiecare dintre noi trebuie să se lupte neîncetat – fie că e vorba de așa-numiții opozanți, fie că e vorba de așa-numiții discipoli, care trebuie să o facă însă într-un chip mult mai temeinic decât cei dintâi. De altfel, acesta este și motivul pentru care și unii, și alții sunt la fel de importanți, adică la fel de lipsiți de importanță, pentru filozoful ce-și ia treaba în serios. Adevărata înțelegere nu este niciodată păstrată și adeverită prin repetarea unui lucru spus de altcineva, ci doar în forța sa de a se transforma, ca înțelegere, într-o acțiune veritabilă, într-o realizare efectivă, care nu constă în nici un caz sau în primul rând în sporirea literaturii filozofice. Ca atare, această discuție despre tipurile înțelegerii comune ne este de ajutor numai dacă pricepem că înțelegerea comună nu este ceva specific celor care sunt prea ignoranți sau care nu au norocul să audă lucrurile suficient de clar, ci că suferim cu toții, chiar dacă în grade diferite, de pe urma ei.

Dacă încercăm acum – ținând seama de toate cele spuse mai devreme – să facem o expunere tematică a problemei lumii, nu numai că se impune să *nu* înțelegem prin *lume* ceva simplu-prezent, dar este deopotrivă necesar *să evităm izolarea* fenomenului de lume. În consecință, scopul nostru trebuie să fie în același timp acela de a face să transpară *raporturile interne dintre conceptele de lume, individualizare și finitudine*, într-un chip adecvat temei noastre. Mai mult decât atât, nu trebuie să dăm înapoi în fața dificultății de a aborda această problemă, oferind o expunere și explicitare a sa. Trebuie să ne dispensăm de calea aparent comodă, dar imposibilă în sine, a unei descrieri nemijlocite a esenței lumii, pentru că nu putem ști nimic despre ea în chip nemijlocit, așa cum nu putem ști nici despre individualizare sau finitudine.

Să rezumăm încă odată, privind retrospectiv, considerațiile noastre metodologice. Am făcut un excurs cu caracter general asupra conceptelor filozofice, asupra modului în care ele ne dau de înțeles. Am arătat că ele [435]
nu indică direct, ca pe ceva simplu-prezent, ceea ce semnifică, ci că funcția semnificației lor are caracterul unei indicații formale. În virtutea acestui caracter, celui care încearcă să le înțeleagă i se pretinde, de la bun început, să conceapă ceea ce trebuie înțeles în propriul său *Dasein*, ceea

ce nu înseamnă însă că fiecare concept filozofic este unul care ar putea fi raportat la *Dasein*. Apoi, am pus în evidență interpretările greșite cărora le pot cădea pradă conceptele filozofice ca atare, luând ca exemplu conceptele de moarte, libertate și nimic. Am luat notă despre două forme fundamentale ale interpretărilor greșite pe care înțelegerea comună este tentată să le asume: să considere că ceea ce semnifică un concept este ceva de ordinul simplei prezențe și să-l privească în chip izolat. Iar așa cum conceptele de moarte, libertate și nimic trebuie să fie înțelese potrivit sensului lor filozofic specific, la fel trebuie să fie înțeles și conceptul de lume. Când vine vorba de expunerea acestui concept este extrem de important să înțelegem bine aceste interpretări greșite, pentru că, tocmai în cazul său, există în mod deosebit tentația de a înțelege ceea ce desemnează el ca pe ceva simplu-prezent sau, cu alte cuvinte, de a înțelege lumea ca pe o sumă de obiecte.

§ 71. *Sarcina unei reveniri la dimensiunea originară a lui „ca", pornind de la o interpretare a structurii propoziției enunțiative*

Am spus mai devreme că *lumea* înseamnă *starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei*. Am început expunerea problemei pornind de la acel „ca". Am descoperit că el este un moment structural al propoziției sau, mai exact, că el exprimă ceva care a fost întotdeauna deja înțeles în orice enunț propozițional. A devenit însă imediat problematic dacă acest „ca" aparține în primul rând propoziției și structurii sale, sau este mai curând presupus de structura propoziției. Prin urmare, a fost necesar să ne întrebăm în privința *dimensiunii* căreia îi aparține în mod originar acest
[436] „ca". *Întoarcerea la această origine* trebuie să ne facă accesibil, așadar, întregul context care este determinat în chip esențial [*west*] de către ceea ce avem în vedere prin starea de manifestare a ființării, prin expresia „în întregul ei". Însă, pentru a duce în chip efectiv la bun sfârșit această recuperare a dimensiunii originare a lui „ca", trebuie să fim mai circumspecți în privința abordării noastre, adică să ne întrebăm care este această dimensiune la care trimite structura propozițională ca atare.

Această interpretare a propoziției enunțiative poate fi făcută pe mai multe căi. Voi alege însă una care ne conduce în același timp la un feno-

men ce s-a aflat mereu – chiar dacă numai în chip obscur – în centrul interogației noastre, și anume la acel fenomen pe care l-am determinat prin sintagma „în întregul…“. Propoziția „*a* este *b*“ nu ar fi posibilă – în caz că ținem seama de ceea ce vizează și de modul în care vizează ceea ce este vizat de ea – dacă nu ar putea crește din înțelegerea subiacentă a lui *a* ca *b*. Chiar dacă acest „ca“ nu este exprimat în chip explicit în forma verbală a propoziției, asta nu demonstrează că el nu este subiacent înțelegerii efective a acestei propoziții. Însă de ce trebuie ca acest „ca“ să fie subiacent propoziției, și în ce fel îi este el subiacent? Ce este, în genere, o *propoziție*? Vorbim despre propoziție sau propoziții în mai multe sensuri. În primul rând ne sunt cunoscute propozițiile optative, interogative, imperative sau enunțiative. Apoi mai cunoaștem și propozițiile fundamentale (principii) [*Grundsätze*], corolare [*Folgesätze*], teoreme [*Lehrsätze*] și leme [*Hilfssätze*]. Termenul de propoziție are sensuri diferite în cele două grupe. În primul caz este vorba despre diferite moduri ale exprimării lingvistice, pe care le marcăm și le delimităm în scris cu ajutorul unor anumite semne grafice (prin semne de întrebare, de exclamație sau prin punct), dar mai ales printr-un anumit ton sau ritm al adresării verbale. Din prima grupă fac parte unități ale exprimării verbale prin care este exprimată de fiecare dată o anumită atitudine a omului: o dorință, o întrebare, o poruncă, o rugăminte, o descoperire sau o constatare. În cel de-al doilea caz însă nu avem în vedere feluri de propoziții clasificate după diferitele moduri de raportare, ci propoziții [*Sätze*] prin care se stabilește și se fixează [*festsetzen*] (și, în consecință, se „consemnează“) ceva în privința a ceva. În cel de-al doilea sens al său, propoziția [*Satz*] este înțeleasă mai degrabă ca „reglementare“ [*Satzung*], deși e limpede că o propoziție fundamentală sau un [437]
principiu al logicii se deosebește la rându-i de statutul unei asociații.

În prima grupă, cea a adresărilor și a propozițiilor interogative, imperative sau enunțiative, avem de-a face cu *moduri de a fixa* [*Setzen*] ceva; în cadrul celei de-a doua grupe ne preocupă numai ceea ce este *fixat*, numai conținutul propoziției și caracterul ei în contextul conținutului de ansamblu al unei expuneri. De exemplu, în *Etica*, opera principală a lui Spinoza, avem de-a face cu o înlănțuire foarte bine determinată de propoziții. Atunci când spunem că nu ne interesează decât ceea ce este fixat prin aceste propoziții, asta nu înseamnă că propozițiile fundamentale (principiile), corolarele sau lemele nu aparțin și ele unui anumit mod de a fixa ceva. Mai exact, potrivit caracterului lor general, toate aceste propoziții

sunt propoziții enunțiative, așadar propoziții care aparțin primei clase. De cealaltă parte, și acele propoziții care aparțin primei clase – ca moduri prin care este exprimată o anumită raportare față de ceva care este fixat prin propoziție – au un conținut, deși conținutul propozițiilor optative, imperative sau interogative este dificil de surprins în structura sa. Căci ceea ce face obiectul dorinței într-o propoziție interogativă nu constituie conținutul acelei propoziții. Într-o propoziție optativă, eu nu mă exprim în privința a ceea ce doresc, ci mă exprim ca cel care își dorește obiectul dorit. Acest moment al exprimării de sine a celui care vorbește este propriu oricărei propoziții enunțiative, deși în cadrul discursului cotidian, când suntem atenți de la bun început numai la ceea ce este spus, acest moment trece în plan secund.

Distingem, așadar, două sensuri ale termenului de propoziție: 1) propoziția ca mod de a propune ceva și 2) propoziția ca ceea ce este propus în cadrul ei sau prin intermediul ei. Oricât de nesatisfăcătoare ar fi această distincție când vine vorba de o discuție tematică a problemei propoziției, ea ne poate servi deocamdată ca reper pentru problema noastră. Iar dacă alegem acum o formă determinată de propoziție – *simpla propoziție enunțiativă* – pentru clarificarea problemei noastre, acest lucru nu se datorează faptului că propoziția enunțiativă a jucat dintotdeauna un rol exemplar
[438] în teoria filozofică a propoziției, ci facem această alegere din aceleași considerente pentru care o propoziție având această formă determină în chip hotărâtor teoria asupra discursului în genere, adică asupra λόγος-ului (logica). Care sunt aceste considerente? De fapt, le cunoaștem deja. Trăsătura fundamentală a *Dasein*-ului cotidian este acea raportare nediferențiată la ființarea înțeleasă ca ceva simplu-prezent. Forma corespunzătoare de vorbire în care se exprimă în primă instanță și cel mai adesea o astfel de raportare – fie că este vorba de o convorbire, de o relatare, de un raport, de o înștiințare sau de o cercetare științifică – este forma neutră indiferentă a enunțului: *a* este *b*. Pentru că λόγος-ul ni se impune în primă instanță în acest fel, ca ceva care este la rându-i simplu-prezent în convorbirile cotidiene dintre oameni, și, în plus, pentru că prezența acestui tip de discurs este cel mai adesea predominantă, acest tip de λόγος determină teoria filozofică asupra λόγος-ului, adică logica. Ba chiar mai mult decât atât, teoria logică a λόγος-ului ca propoziție enunțiativă a devenit dominantă în cadrul teoriei λόγος-ului în genere, ca discurs și limbaj, adică în sfera gramaticii. Construcția internă, conceptele și interogațiile fundamentale ale gramaticii speciale sau generale, înțeleasă ca știință a limbajului în

sensul cel mai larg al termenului, s-au aflat vreme de secole – și se mai află și astăzi – sub dominația acestei logici. Numai cu greu începem să ne dăm seama astăzi că o consecință a acestui lucru este faptul că lingvistica și, astfel, întreaga filologie sunt așezate pe un fundament instabil. În cadrul filologiei, acest lucru poate fi constatat zi de zi, într-o situație foarte simplă. Atunci când o poezie face obiectul unei interpretări filologice, mijloacele gramaticii eșuează în a da seamă tocmai de construcțiile lingvistice dintre cele mai elevate. Astfel de analize sfârșesc, cel mai adesea, în observații comune sau în fraze literare alese în chip arbitrar. Și totuși, chiar și aici aceste fundamente încep treptat să se clatine, deși ceea ce ar trebui să le ia locul are încă un caracter provizoriu și arbitrar. Constatăm și aici un proces de transformare, o reașezare a filologiei pe noi fundamente. Însă și în acest caz remarcăm faptul uimitor că atât generațiile mai vechi, cât și [439] cele mai noi se poartă ca și când nu s-ar întâmpla absolut nimic.

Istoria logicii – și ca atare lingvistica în genere – este determinată, în spațiul occidental, de teoria greacă asupra λόγος-ului înțeles în sensul de propoziție enunțiativă. Dar același Aristotel care a ajuns pentru întâia oară – sub influența hotărâtoare a lui Platon – la o înțelegere a structurii propoziției a recunoscut și și-a asumat deopotrivă, în *Retorica* sa, sarcina grandioasă de a supune interpretării formele și structurile discursului non-tetic. Evident că, din anumite cauze, puterea logicii a fost prea mare pentru a lăsa deschisă acestui proiect o posibilitate autentică de a se dezvolta.

Aceste indicații sunt suficiente pentru a arăta că *problema propoziției* nu este în nici un caz doar o întrebare specializată. Ea presupune sarcina de a ne confrunta în chip fundamental cu logica antică, iar acest demers nu poate fi nici măcar început fără a coborî pe firul ei până la metafizica antică. Dintr-o altă perspectivă, această sarcină este în același timp sarcina de a oferi un fundament filologiei în sens larg. Aceasta nu are însă nimic de-a face nici cu descoperirea unor reguli gramaticale sau a unor mutații consonantice, nici cu flecăreala literaților despre literatură, ci cu pasiunea pentru acel λόγος prin care omul exprimă ceea ce este cel mai esențial pentru el, în așa fel încât se expune prin chiar această rostire claritații, profunzimii și necesității posibilităților esențiale ale acțiunii și existenței sale. Numai pornind de aici toate acele aspecte aparent tehnice ale filologiei își primesc îndreptățirea și necesitatea lor veritabilă, chiar dacă relativă.

În încercarea de a oferi o primă interpretare a „ca“-ului am fost conduși la *enunțul propozițional*. Constatăm acum că acest enunț propozițional este, într-adevăr, o structură necesară discursului uman și mai ales discursului [440]

ce caracterizează cotidianitatea, adică raportarea cotidiană a *Dasein*-ului la lucrurile simplu-prezente, fiind însă tocmai de aceea și o structură care poartă în sine toate pericolele și tentațiile cu care înțelegerea comună hărțuiește filozofia. Dar atunci de ce luăm în discuție această formă a discursului, de vreme ce *n-o considerăm originară* și nici nu credem că pune în evidență în chip nemijlocit problema noastră? De ce nu încercăm să forțăm direct problema lui „ca" în adevărata sa dimensiune? Pentru că este necesar să vedem *această dimensiune* ca pe un *altceva absolut*, iar acest lucru nu se poate întâmpla decât dacă o distingem de dimensiunea în care ne mișcăm într-un chip de la sine înțeles. Însă noi nu vrem doar să punem în contrast acest altceva absolut, în care sunt întemeiate „ca"-ul și expresia „în întregul ei", cu structura propoziției, ci să ajungem la dimensiunea originară căutată străbătând această structură de la un capăt la altul. Am ales să punem în discuție propoziția enunțiativă deoarece această formă propozițională aparține esenței discursului cotidian și pentru că nu vom putea înțelege caracterul specific și în același timp amăgitor al acestei forme propoziționale decât dacă vom reuși să o străbatem de la un capăt la altul, pentru a ajunge la un altceva absolut. Numai pornind de la această dimensiune originară vom fi în măsură să înțelegem și să conceptualizăm esența propoziției. Asta revine la a spune că trebuie să arătăm unde se află această structură propozițională în sine, potrivit esenței sale intrinseci. Este necesar să punem în evidență acele raporturi în orizontul cărora se află deja propoziția ca atare și care îi servesc drept temei – raporturi pe care nu propoziția ca atare le constituie, ci de care ea însăși are nevoie în esența sa. Odată cu această abordare, propoziția și λόγος-ul se află deja într-o dimensiune cu totul diferită. Ele nu se mai află acum în centrul problematicii noastre, ci se pierd într-o dimensiune mult mai vastă. Evident că toate aceste considerații privitoare la problema propoziției trebuie să se limiteze la acele raporturi care ne pot conduce înapoi la problema lumii.

§ 72. *Caracterizarea propoziției enunțiative* (λόγος ἀποφαντικός) *la Aristotel*

[441] Pentru a ne asigura că demersul nostru se află într-o legătură intimă cu tradiția, dar și pentru a pune în evidență natura elementară a problemei în întreaga sa simplitate, voi aduce în discuție caracterizarea propoziției

enunțiative așa cum a fost ea schițată de Aristotel în diferitele sale tratate. Însă mai înainte este necesar să amintim încă o dată problema pe care încercăm să o elucidăm. Am pornit de la fenomenul de lume înțeles ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei. În cadrul acestei probleme am subliniat în chip special cele două structuri: „ca"-ul și expresia „în întregul…". Ambele se referă la starea de manifestare. „Ca"-ul a fost înțeles drept „relație", iar acest concept a fost introdus numai ca indicare formală a lui „ca". Această relație aparține, după cum am văzut, structurii propoziției. Propoziția este ceva care poate fi adevărat sau fals, deci ceva care, în acord cu un anumit lucru, ne oferă o informație despre el, îl face manifest. Totalitatea acestor raporturi dintre „ca"-ul relațional, structura propoziției și adevărul ei este pusă în evidență, dacă ne uităm cu atenție, în prima interpretare importantă pe care Aristotel o oferă λόγος-ului. În cadrul acestei interpretări nu vom putea însă vedea și surprinde în chip nemijlocit nici fenomenul lui „ca", nici acel caracter pe care l-am desemnat prin sintagma „în întregul…".

Pentru a oferi o indicație generală în privința modului în care voi elabora problema λόγος-ului prin raport la metafizică, voi face trimitere în contextul acestei discuții la acele fragmente unde apare problema λόγος-ului și pe care le-am discutat deja, chiar dacă într-o formă care *deviază* de la abordarea de față, în următoarele lucrări: *Ființă și timp*, paragrafele 7 B, 33 și 44; *Kant și problema metafizicii*, paragrafele 7 și 11, precum și în întreaga parte a treia a cărții; *Despre esența temeiului*, partea întâi, unde este discutată problema λόγος-ului la Leibniz în contextul întrebării metafizice privitoare la ființă. În cadrul specific al problemei noastre vom urmări însă alte direcții de interogare decât în pasajele indicate mai devreme, care nu marchează decât etapele principale ale istoriei problemei, fără să ofere o orientare ge- [442]
nerală asupra expunerii problematicii înseși.

a) Concepția generală asupra λόγος-ului: discurs ca ceea ce semnifică (σημαίνειν) sau ca ceea ce dă de înțeles. Survenirea acordului care ține laolaltă (γένεται σύμβολον – κατὰ συνθήκην), ca o condiție de posibilitate a discursului

Vom discuta, pentru început, ce spune Aristotel în general despre λόγος. Λόγος înseamnă discurs, totalitatea celor spuse și a celor care pot fi spuse. Grecii nu au, de fapt, nici un concept corespunzător conceptului nostru

de limbaj sau limbă. Λόγος înțeles ca discurs are același sens ca și conceptul nostru de limbaj, dar înseamnă în același timp mai mult decât totalitatea fondului lexical, mai precis, putința fundamentală de a discuta și, prin urmare, de a putea vorbi. De aceea, grecii caracterizează omul ca ζῷον λόγον ἔχον – ca ființă vie care posedă în mod esențial posibilitatea discursului. Animalul, ca ființă vie căreia îi lipsește această posibilitate a discursului, este ζῷον ἄλογον. Această definiție a omului a fost preluată apoi de către concepția tradițională asupra omului, potrivit căreia λόγος a fost tradus mai târziu prin latinescul *ratio*, din cauze pe care nu le putem discuta aici. S-a spus, prin urmare, că omul este *animal rationale*, adică ființă vie dotată cu rațiune. Puteți observa aici cum problema fundamentală din Antichitate, când omul era definit din perspectiva discursului și a limbajului, a fost pierdută, iar limbajul a fost reintrodus abia ulterior în această definiție, întreaga problematică pierzându-și astfel rădăcinile. Dacă în Antichitate λόγος-ul reprezintă fenomenul pornind de la care omul este înțeles în caracterul său propriu și dacă noi înșine spunem că esența omului este *făuritoare de lume*, atunci – dacă aceste două teze se află, în genere,
[443] într-un soi de corelație – este necesar ca λόγος-ul, *limbajul* și *lumea* să se afle într-o corelație internă. Putem merge chiar mai departe și pune în legătură această definiție antică asupra omului cu propria noastră definiție. Discutarea celei de-a doua teze ne-a arătat că animalul este caracterizat de un fapt de a fi deschis, anume prin comportamentul său, față de ceea ce am desemnat drept sferă căreia îi este el circumscris. Animalului îi lipsește capacitatea de a percepe ca ființare acel lucru față de care este deschis. Însă, în măsura în care λόγος-ul se află în corelație cu νοῦς-ul și cu νοεῖν-ul, cu perceperea a ceva, putem spune că omului îi corespunde un fapt de a fi deschis față de ceva, *de așa natură* încât acest fapt de a fi deschis are caracterul perceperii a *ceva ca ceva*. Numim raportare acest fel de relație cu ființarea care se deosebește de comportamentul animal. Ca atare, omul este ζῷον λόγον ἔχον, iar animalul ζῷον ἄλογον. Oricât de mult s-ar deosebi interpretarea și maniera interogației noastre față de cea antică, ea nu aduce concret nimic nou, ci – ca pretutindeni și întotdeauna în filozofie – spune exact același lucru.

Ce este însă λόγος-ul în cadrul acestei concepții generale potrivit căreia el nu înseamnă altceva decât limbaj? Aristotel spune: Ἔστι δὲ λόγος ἅπας

μὲν σημαντικός[1]: orice discurs, orice vorbire are în sine posibilitatea de a da ceva de înțeles, ceva ce noi înțelegem. Orice discurs ne aduce, potrivit esenței sale și potrivit menirii sale cele mai intime, în dimensiunea inteligibilității. Mai mult decât atât, discursul și limbajul constituie tocmai această dimensiune a inteligibilității, a exprimării reciproce, a rostirii unei cereri, unei dorințe, unei întrebări sau a relatării unui fapt. Discursul dă de înțeles [*gibt zu verstehen*] și pretinde să fie înțeles. Potrivit esenței sale, el privește raportarea oamenilor unii la alții și interacțiunea lor unii cu alții.

Λόγος-ul dă de înțeles. Această funcție esențială a discursului are un caracter propriu, pe care Aristotel îl indică pe scurt atunci când spune: [444]
λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, κατὰ συνθήκην[2]: faptul că discursul dă de înțeles ceva nu înseamnă că acesta este un mod al său de funcționare, similar unui organ, care, odată pus în acțiune, îndeplinește în chip obligatoriu ceva, nu este φύσει. Discursul nu este o secvență de procese, la fel ca în cazul digestiei sau circulației sângelui – ἀλλὰ κατὰ συνθήκην. Aristotel oferă o explicație a acestei sintagme într-un pasaj anterior, decisiv pentru a surprinde esența discursului: λόγος-ul, spune el, este κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα[3]: nici un cuvânt al limbii nu este ceea ce este pe temeiul unui raport pur fizic, pe temeiul unui proces natural, așa cum, în cazul unui animal, de exemplu, un țipăt este declanșat de o anumită stare fiziologică. Mai curând, cuvântul în genere – și fiecare cuvânt în parte – este posibil ὅταν γένηται σύμβολον, numai atunci când survine un *simbol*. Sunetele dezarticulate pe care le produc animalele indică într-adevăr ceva, ba animalele se pot chiar înțelege între ele – așa cum obișnuim, în chip inadecvat, să spunem –, însă nici unul dintre aceste sunete pe care le produc animalele nu sunt cuvinte, ci sunt simple ψόφοι, zgomote. Ele

1. Aristotel, *Organon*, ed. Th. Waitz, Leipzig, 1844, vol. I: *Hermeneutica* (*de interpretatione*), cap. 4, 17 a 1. [Pentru redarea pasajelor din textul aristotelic pe care Heidegger nu le traduce decât implicit sau fragmentar, voi folosi traducerea lui Constantin Noica, Humanitas, București, 1994, reeditată în 2005.]

2. *Ibidem*, 17 a: „Orice rostire însă este semnificativă, nu ca instument firesc al cugetului, cum s-a arătat, ci prin convenție".

3. *Ibidem*, cap. II, 16 a 27 și urm.: „Pe de altă parte numele este prin convenție, căci nici unul dintre cuvinte nu există prin natură, ci doar ca semn, sunetele sălbatice, ca ale fiarelor, indicând și ele ceva, dar nici unul dintre ele nefiind nume".

sunt o emisie vocală (φωνή) căreia îi lipsește ceva, și anume semnificația. Animalul nu dă de înțeles și nu înțelege nimic prin acest țipăt. Acest fapt i-a determinat pe oameni să pună la un loc ceea ce am distins drept emisie vocală, pe de o parte, și cuvinte încărcate cu semnificație, de cealaltă, și să spună că, pe lângă sunetele pe care le emite, omul atribuie acestor sunete și o semnificație pe care o înțelege. Ca atare, suntem de la bun început forțați să privim problema într-un mod greșit. Căci lucrurile stau tocmai invers. Ființa [*Wesen*] noastră este de la bun început de așa manie-
[445] eră, încât înțelege și făurește inteligibilitate. Iar sunetele pe care le emitem au o semnificație tocmai pentru că ființa noastră este de acest fel. Semnificația nu vine să se adauge sunetelor, ci, dimpotrivă, sunetele se formează abia din semnificațiile deja constituite sau pe cale de a fi constituite. Λόγος-ul este într-adevăr φωνή, însă nu este mai întâi φωνή, și abia apoi altceva, ci el este mai întâi altceva, și abia apoi φωνή. Ce anume este primordial? Κατὰ συνθήκην. Faptul că există o diferență esențială între emisia vocală a animalelor (φωνή) și discursul uman în sens larg a fost indicat de Aristotel prin observația că discursul uman este κατὰ συνθήκην, că el trebuie interpretat ca ὅταν γένηται σύμβολον. Κατὰ συνθήκην se întemeiază pe γένεσις a unui σύμβολον.

Întrebarea este însă ce înțelege Aristotel prin ὅταν γένηται σύμβολον. În această privință el nu ne oferă nici o indicație. Dar putem dobândi o înțelegere a acestei probleme pe care Aristotel o expune aici, dacă ne întrebăm ce înseamnă σύμβολον. Trebuie să ne ferim de traducerea lui σύμβολον prin „simbol" și de substituirea lui σύμβολον cu un concept de simbol care se află acum în circulație. Συμβολή înseamnă a pune două lucruri laolaltă, a prinde un lucru laolaltă cu altul, a prinde două lucruri unul de celălalt, a le îmbina și combina unul cu celălalt. De aceea, σύμβολον înseamnă articulație, cusătură sau încheietură, în cadrul cărora două lucruri nu sunt doar juxtapuse, ci sunt prinse unul de celălalt în așa fel încât să se potrivească unul celuilalt. Σύμβολα, simbolurile potrivit sensului lor originar concret, pot fi, de exemplu, două jumătăți ale unui inel pe care doi prieteni aflați la distanță le împart între ei și le dau mai departe copiilor, pentru ca mai târziu, atunci când aceștia se vor întâlni unul cu celălalt și vor pune laolaltă cele două jumătăți de inel, să poată recunoaște – dacă jumătățile se potrivesc – faptul că își aparțin unul celuilalt, adică faptul că sunt prieteni datorită prieteniei dintre părinții lor. Întreaga istorie a semnificației acestui concept nu poate fi urmărită aici mai departe. Aceasta

este semnificația intrinsecă a termenului de σύμβολον: a fi prins unul de [446]
celălalt și a vădi, în același timp, co-apartenența unuia la celălalt sau, cum se obișnuiește în general să se spună, acordul dintre două lucruri aflate împreună, prinse unul de celălalt (com-parate).

Aristotel ne spune că discursul este ceea ce este, cu alte cuvinte constituie o sferă de *inteligibilitate*, atunci când este o γένεσις a unui σύμβολον, adică atunci când survine o *prindere laolaltă*, care are în același timp forma unui *acord*. Discursul și cuvântul sunt posibile numai prin survenirea simbolului, dacă – și în măsura în care – survine un asemenea acord și o punere laolaltă. Această survenire este condiția de posibilitate a unui discurs. O astfel de survenire nu se produce însă în cazul animalului, care produce într-adevăr sunete, sunete ce indică ceva – cum obișnuim să spunem – sau anunță un anumit lucru, fără să fie însă cuvinte, fără să aibă o semnificație, fără să dea ceva de înțeles. Acest lucru este făcut cu putință numai de geneza simbolurilor, adică de întreaga survenire în care are loc mai întâi o prindere laolaltă, *una în care omul se prinde pe sine laolaltă cu ceva* în așa fel încât el poate ajunge la un acord cu acel lucru, iar acest acord ia forma unei vizări [*Meinen*] a acelui lucru. Potrivit esenței sale, omul se „prinde" pe sine laolaltă cu alte ființări, în măsura în care se raportează la alte ființări și, pe temeiul acestei raportări la ele, poate să le vizeze ca atare. De vreme ce în cadrul unei astfel de surveniri sunt produse sunete – și sunt produse în scopul acestei vizări –, ele intră în serviciul semnificațiilor, despre care se poate spune acum că le revin. Nu poate fi prins laolaltă decât ceea ce este vizat ca atare prin intermediul emisiei vocale și în privința căruia există un acord asupra modului de unificare. Sunetele care iau naștere în vederea acestui *raport fundamental, care constă în a lăsa lucrurile prinse laolaltă să ajungă la un acord*, sunt cuvinte. Cuvintele și discursul survin în cadrul și pornind de la un astfel de acord cu ceea ce poate fi vizat și conceput de la bun început, cu ceea ce mai mulți oameni pot și trebuie să se afle în acord unii cu alții, ca ceea ce ar trebui să fie vizat în discurs. Deoarece λόγος-ul își are temeiul în γένεσις [447]
a unui σύμβολον, el este κατὰ συνθήκην, adică rezultatul unui *acord*.

Grație unei intuiții geniale, prin conceptul de σύμβολον Aristotel are în vedere într-un chip foarte obscur și aproximativ – și fără să ne ofere vreo explicație a acestui lucru – nimic altceva decât ceea ce noi numim astăzi *transcendență*. Limba nu este dată decât unei ființări care este *transcendentă* potrivit esenței sale. Acesta este sensul tezei aristotelice, prin care se afirmă că λόγος-ul este κατὰ συνθήκην. Nici nu vreau să vorbesc

despre felul în care a fost interpretată această teză aristotelică. Însă nu este deloc întâmplător că tocmai în acest caz interpretările au mers într-o direcție greșită, pentru că înainte de Aristotel meditația asupra esenței λόγος-ului a făcut într-adevăr să apară două teorii sau teze, astfel că ar putea părea că Aristotel nu face altceva decât să se plaseze de partea uneia dintre aceste teze. Aristotel spune că λόγος-ul nu este φύσει – adică un produs al unui eveniment sau al unui proces fizic de felul digestiei sau circulației sângelui – ci κατὰ συνθήκην. Acestei poziții îi corespunde una dintre ideile teoriei anterioare despre λόγος, potrivit căreia limbajul este θέσει: cuvintele nu cresc, nu se ivesc și nu se constituie ca niște procese organice, ci sunt ceea ce sunt pe temeiul unei convenții. Iar de vreme ce Aristotel vorbește despre κατὰ συνθήκην, el pare a fi de părere că limbajul se constituie în acest fel, prin producerea de sunete asupra cărora oamenii cad de acord: „prin acest sunet vom înțelege cutare sau cutare lucru". Acest lucru se poate întâmpla, însă el nu vizează esența intrinsecă a γένεσις-ului, a genezei limbii înseși, pe care Aristotel a intuit-o într-un chip mult mai profund. Este drept că, într-un anumit sens, Aristotel a pornit de la aceste teorii, însă a făcut câțiva pași decisivi dincolo de ele. Cuvintele se nasc din acel *acord esențial dintre oameni*, datorită cărora ei sunt deschiși, *în faptul de a fi laolaltă ce le este propriu, față de ființarea care îi înconjoară* și în privința căreia ei pot fi de acord – ceea ce înseamnă
[448] în același timp că se pot afla în dezacord – în fiecare caz particular. Discursul nu este posibil, potrivit funcției sale esențiale – aceea de σημαίνειν (a da de înțeles) – decât pe temeiul acestui acord originar fundamental.

b) Discursul apofantic (λόγος ἀποφαντικός) și posibilitatea sa de a scoate din ascundere și de a ascunde (ἀληθεύειν–ψεύδεσθαι)

Am dobândit așadar o înțelegere preliminară a ceea ce ține de posibilitatea internă a λόγος-ului, în acest sens foarte larg al termenului. Însă Aristotel ne spune: λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, adică orice λόγος ne dă într-adevăr de înțeles – ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς[1], însă nu orice discurs este *apofantic*, adică unul care, potrivit felului în care dă de înțeles, să aibă tendința specifică de a arăta ca atare ceea ce vizează. Abia λόγος-ul

1. *Ibidem*, cap. IV, 17 a 2 și urm.

ἀποφαντικός, discursul apofantic, este acel lucru pe care îl avem în vedere prin propoziția enunțiativă. Rugămintea, εὐχή, este, spre exemplu, un λόγος non-apofantic. Atunci când discursul meu ia forma unei rugămînți, eu nu-l informez pe celălalt într-o anumită privință prin intermediul ei, în sensul că i-aș spori în acest fel cunoașterea. Rugămintea nu este însă nici o împărtășire a faptului că îmi doresc ceva, că am o anumită dorință. Discursul meu nu este nici un simplu mod de a-mi dori ceva, ci actul concret de „a cere ceva cuiva". Aristotel spune: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν· ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας[1]: cercetarea acestor moduri ale discursului care nu au caracter apofantic – adică nu lasă să se vadă, constatând ce și cum este ceva – ține de retorică și poetică. Însă tocmai λόγος-ul enunțiativ face obiectul cercetării de față.

Orice λόγος este σημαντικός – motiv pentru care Aristotel chiar spune că λόγος-ul este φωνὴ σημαντική, o configurare comunicabilă oral a in- [449]
teligibilității –, însă nu orice λόγος σημαντικός este ἀποφαντικός. Întrebarea care se ridică acum este: care λόγος este apofantic și *ce anume îl face* să fie astfel? Ce distinge discursul enunțiativ de toate celelalte? Aristotel spune: ἀποφαντικός este numai λόγος-ul ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει[2], adică λόγος-ul în care putem găsi adevăr sau falsitate. Așa sună traducerea încetățenită, cea firească, de la care nu ne putem abate fără să fim acuzați că o facem după bunul nostru plac. Suntem însă nevoiți să ne abatem de la ea, pentru că traducerea aparent cea mai literală nu redă absolut deloc ceea ce aveau în vedere grecii prin această frază, iar abia înțelegerea ei ne poate conduce, pentru prima oară, către problema λόγος-ului. Aristotel spune ἐν ᾧ… ὑπάρχει; un discurs este însă enunțiativ nu pentru că ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι pot fi găsite în cuprinsul său, ci pentru că acestea *rezidă în el, ca fundament al său*, pentru că îl constituie în *temeiul* și în *esența* sa. Aristotel folosește diateza medie, ψεύδεσθαι, care înseamnă „a lua forma unei amăgiri", „a fi în sine înșelător". Apofantic este acel λόγος de a cărui esență ține, printre altele, putința de a înșela. A înșela înseamnă a pretinde că ceva este ceea ce nu este, a prezenta ceva drept ceva ce nu este sau a prezenta ceva care nu este într-un fel sau altul ca fiind în acel fel. Această amăgire, această putință de a înșela care aparține

1. *Ibidem*, cap. IV, 17 a 5 și urm.: „Așadar cestelalte feluri de rostire trebuie lăsate deoparte, căci cercetarea lor este mai potrivită retoricii și poeticii".

2. *Ibidem*, cap. IV, 17 a 2 și urm.

esenței λόγος-ului, acest fapt de a pretinde că ceva este ceea ce nu este, acest fapt de a induce în eroare este, prin raport cu lucrul în privința căruia suntem înșelați, o *ascundere*. Apofantic este acel λόγος care are posibilitatea de a ascunde. Trebuie să spunem „care are *posibilitatea*", fiindcă Aristotel subliniază: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, fie una, fie cealaltă, însă una dintre ele, a avea în sine posibilitatea uneia sau a celeilalte, fie a ascunde – fie a nu ascunde, ci *a scoate din starea de ascundere*, așadar a nu ascunde, ci a *dezascunde* – ἀ-ληθεύειν.

[450] Prin urmare, acel λόγος care, potrivit esenței sale, poate fie să scoată din ascundere, fie să ascundă este apofantic. Această posibilitate este caracteristică pentru ceea ce este avut în vedere prin termenul de apofantic: ceva care arată. Căci *și* λόγος-*ul care ascunde* este unul *care arată*. Dacă nu ar fi astfel, potrivit esenței sale, atunci nu ar putea deveni nicicând înșelător. Căci tocmai atunci când vreau să induc pe cineva în eroare trebuie să mă aflu, mai întâi, în postura de a-i arăta ceva. Celălalt trebuie să considere, în genere, discursul meu ca având tendința de a arăta; numai atunci îl pot înșela într-o anumită privință. Cu ajutorul acestor considerații am schițat problema interpretării esenței λόγος-ului. Însă acum trebuie să ne întrebăm *care este temeiul pentru această posibilitate internă de a scoate din ascundere sau de a ascunde*? Atunci când vom fi găsit un răspuns la această întrebare vom putea răspunde și următoarei întrebări: cum se raportează ceea ce am determinat mai devreme ca structură de „ca" față de structura λόγος-ului? Oare structura de „ca" nu este altceva decât o proprietate a λόγος-ului, sau este, în cele din urmă, ceva originar, condiția de posibilitate a faptului că λόγος-ul este, în genere, ceea ce este?

Înainte de a intra în această chestiune, să facem o scurtă recapitulare a celor spuse mai devreme în privința λόγος-ului și să ne amintim de problema noastră directoare. În cadrul întregii activități instinctuale specifice comportamentului, animalul este *captivat* de acele lucruri la care se raportează prin acest comportament. Drept urmare, acel lucru *cu care* se află în relație nu-i este niciodată dat în cviditatea sa, ca ceea ce este și potrivit modului în care este, sau, altfel spus, *nu-i este* dat *ca ființare*. Comportamentul animalului nu este nicicând o percepere a ceva ca ceva. În măsura în care noi privim această posibilitate de a lua *ceva ca ceva* drept una dintre caracteristicile fenomenului de lume, structura de „ca" este o determinație esențială a structurii lumii. Astfel, „ca"-ul se dovedește a fi un *posibil punct de plecare pentru discutarea problemei lumii*. Am redus într-o

manieră formală structura de „ca" la propoziția enunțiativă. Aceasta este o formă obișnuită a discursului uman, care încă de la primele reflecții în [451] cadrul filozofiei antice a determinat nu numai teoria discursului, adică logica, ci în același timp și gramatica. Prin urmare, dacă în expunerea problemei ce privește corelația dintre structura de „ca" și enunț ne luăm drept reper fenomenul λόγος-ului, acest lucru nu se datorează unui interes istoric arbitrar, ci are scopul de a ne conduce la dimensiunea elementară a problemei. Am discutat problema corelație dintre „ca" și λόγος orientându-ne după afirmațiile lui Aristotel în privința λόγος-ului. Căci, odată cu Aristotel, reflecția antică asupra acestei probleme atinge punctul său culminant. El este cel care a furnizat pentru prima oară un temei adecvat acestei probleme și cel care a interpretat-o într-o manieră atât de extensivă, încât, dacă ne uităm bine, putem desprinde din interpretarea sa anumite linii directoare pentru problema noastră. Dacă privim lucrurile dintr-o perspectivă foarte generală, putem spune că, potrivit lui Aristotel, λόγος-ul reprezintă posibilitatea *discursului* și *vorbirii* în genere. Pornind de aici, filozofiei antice i s-a părut firesc să considere discursul, în sensul cel mai larg, drept un caracter esențial al omului însuși și să-l definească pe acesta ca ζῷον λόγον ἔχον, ca ființă vie care este deschisă pentru posibilitatea de a vorbi despre acele lucruri față de care este deschisă. Acesta este caracterul general al concepției despre λόγος. Se ridică acum întrebarea unde poate fi văzută această esență *universală* a λόγος-ului. Λόγος σημαντικός este o emisie vocală care dă de înțeles prin sine, care constituie o sferă de inteligibilitate. Următoarea întrebare este: ce înseamnă σημαντικός? Aristotel ne spune: această survenire nu este un proces natural, ci ceva ce survine pe temeiul unui *acord*. Esența acestui acord constă în aceea că geneza simbolului survine în cadrul său. Noi interpretăm asta ca acord al omului cu acel lucru la care se raportează. Pe temeiul acordului cu ființarea, omul poate și trebuie să dea glas înțelegerii sale, construind acele structuri sonore care sunt formele pe care le ia semnificația și pe care le numim cuvinte, fie că sunt luate separat sau sunt legate între ele. *Orice* discurs este determinat de această γένεσις a unui σύμβολον. Însă *nu orice* [452] discurs este λόγος ἀποφαντικός, adică un discurs *enunțiativ*, un discurs ce are tendința de *a indica în chip explicit* acel lucru despre care se vorbește. Care este determinația unui astfel de λόγος? El este determinat de faptul că în el aflăm ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, *dezascundere* sau *ascundere*. Așadar, λόγος-ul apofantic este cel care are în sine posibilitatea dezascunderii și

cea a ascunderii. Trebuie ținut însă seama de faptul că această posibilitate a dezascunderii și a ascunderii nu este o proprietate accidentală a λόγος-ului, ci esența sa lăuntrică. În acest caz, λόγος-ul apofantic trebuie să fie apofantic, adică să arate, chiar și atunci când ascunde. Pentru a judeca fals, pentru a înșela, trebuie să trăiesc potrivit unei tendințe discursive care urmărește să arate ceva. Chiar și ascunderea este întemeiată într-o astfel de tendință apofantică. Celălalt trebuie să înțeleagă discursul meu ca pe ceva care are să-i împărtășească un anumit lucru. Această tendință de a arăta este caracterul fundamental al dezascunderii și ascunderii deopotrivă.

c) Perceperea unificatoare a lui ceva ca ceva (σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων), structura de „ca", privită ca temei esențial al posibilității dezascunderii și ascunderii ce revine λόγος-ului apofantic

Dacă vrem acum să cercetăm mai îndeaproape această structură a λόγος-ului apofantic, atunci trebuie să punem următoarea întrebare: care este legătura dintre acest λόγος ἀποφαντικός *specific* și esența *universală* a λόγος-ului, anume aceea de σημαίνειν? Am aflat mai devreme că esența discursului în genere, cea a discursului apofantic și non-apofantic deopotrivă, rezidă în σημαντικός, în γένεσις a unui σύμβολον, în survenirea acestui raport fundamental a unui acord care prinde laolaltă. Atunci când un discurs devine *apofantic*, acest σημαντικός trebuie să se transforme în modul pe care l-am determinat mai devreme, adică nu survine *în genere, pur și simplu* un acord între semnificație și ceea ce este avut în vedere, ci sem-
[453] nificația și conținutul semantic al acestui λόγος ἀποφαντικός ajunge la un acord cu ceea ce este avut în vedere *prin aceea că* acest λόγος, ca discurs și în cadrul acestui discurs, tinde *să arate* el însuși ceea ce este avut în vedere. Tendința discursului este, în acest caz, aceea de a face să se vadă acel lucru despre care este vorba în discurs, a face să se vadă și nimic mai mult. „Propoziția enunțiativă" este o formă de discurs care, în mod intrinsec și potrivit intenției sale, fie *dezascunde*, fie *ascunde*. Oricât de elementară ar fi această caracterizare, ea nu este cu nimic mai puțin hotărâtoare pentru înțelegerea întregii probleme a λόγος-ului. Ea ne oferă măsura pentru înțelegerea istoriei acestei probleme și pentru gradul în care aceasta s-a îndepărtat, din Antichitate și până astăzi, de solul ei originar. Toate încercările de a reforma logica vor rămâne exclusiv arbitrare dacă nu vor lua naștere

din asimilarea nucleului acestei problematici. Și vreau să mai atrag atenția asupra unui singur lucru: din diferite cauze, filozofia de astăzi este împinsă în direcția dialecticii și a unei renașteri a metodei dialectice în contextul unei renașteri a filozofiei hegeliene. Dialectica se mișcă în orizontul unei vorbiri, a unui λόγος, și a unei vorbiri opozitive, a unei teze și antiteze. Posibilitatea ca o vorbire, ca un λόγος să se poziționeze împotriva și în contradicție cu un altul ține de faptul că ἀντικεῖσθαι dintre un λόγος și altul este inteligibilă numai dacă știm ce este λόγος-ul însuși. Numai atunci vom ști ce este dialectica și în ce măsură este ea îndreptățită sau necesară, și nu doar o improvizație temporară care ar putea să rateze, din această cauză, problema λόγος-ului. Ceea ce își permit unii să facă din această problemă în filozofia și chiar în teologia de astăzi întrece orice imaginație.

Din problematica λόγος-ului nu vom urmări aici decât *un singur* fir, pentru a dezvolta problema „ca"-ului și cea cuprinsă în sintagma „în întregul...". Am văzut că acel caracter apofantic al lui λόγος ἀποφαντικός ține de putința sa de a scoate din ascundere și de a ascunde. Această *posibilitate* de a face unul sau altul dintre aceste lucruri constituie esența pozitivă a λόγος-ului. Ceea ce ne interesează acum este tocmai *temeiul* acestei esențe. În ce este întemeiată această posibilitate de a scoate din ascundere sau de a ascunde? Cum trebuie să fie λόγος-ul în sine, potrivit [454]
structurii sale esențiale cele mai lăuntrice, astfel încât să poată scoate din ascundere sau ascunde? Aristotel vorbește despre acest lucru (într-un pasaj care nu este deloc lipsit de însemnătate pentru întreaga problemă) în tratatul său Περὶ ψυχῆς Γ 6[1]. Aici se discută despre esența vieții și despre treptele ființelor vii (*cf.* mai sus λόγον ἔχον–ἄλογον). Așadar, această observație nu apare în cadrul teoriei privitoare la λόγος ἀποφαντικός ca atare, deși este într-adevăr amintită și acolo (*cf.* mai jos). Este straniu că tocmai în acest tratat „despre esența vieții" este vorba despre λόγος. Acest lucru nu mai pare însă ciudat dacă ne gândim că Aristotel înțelege conceptul de viață într-un sens foarte larg, cuprinzând ființa vegetală, animală și umană. În cea de-a treia carte a tratatului se vorbește despre viu tocmai în sensul vieții umane. Ceea ce distinge omul este λόγος-ul. Aceasta este cauza pentru care, în cuprinsul tratatului amintit, se dezbate problema λόγος-ului.

1. Aristotel, *De anima*, ed. W. Biehl, ediția a II-a (ed. O. Apelt), Leipzig, 1911. [Pentru redarea pasajelor din această lucrare pe care Heidegger le citează *in extenso* voi folosi traducerea lui N.I. Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1969, reeditată în 1996.]

În acest pasaj, Aristotel ne oferă o informație privitoare la temeiul posibilității λόγος-ului de a fi ori adevărat, ori fals. El spune aici următoarele: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων[1]. În sfera celor prin relație cu care sunt posibile atât ascunderea, cât și scoaterea din ascundere a survenit deja ceva precum o punere laolaltă (o prindere laolaltă) a ceea ce este perceput, în așa fel încât ceea ce este perceput constituie, așa-zicând, o unitate. *Temeiul acestei posibilități* de dezascundere sau de ascundere este această *constituire a unei unități*. Unde este dezascundere sau ascundere, acolo este și λόγος ἀποφαντικός; iar acolo unde avem de-a face cu un λόγος ἀποφαντικός – aparținând posibilității sale cele mai intime și subiacent acelei dezascunderi sau ascunderi – avem de-a face și cu o „sinteză", cu o punere sau luare laolaltă (o alcătuire a unui ansamblu ca atare; o constituire a unei unități), cu perceperea
[455] [*Ver-nehmen*] unui ansamblu, a unei unități a ceea ce este perceput. Λόγος-ul are ca temei o *percepere*, νόησις, νοῦς, o percepere a ceva – sau este, potrivit esenței sale, o astfel de percepere a... (*cf.* mai sus σύμβολον). Λόγος-ul își are temeiul, potrivit posibilității sale interne, în νοῦς – *ratio* în latină – aceasta fiind și cauza pentru care λόγος-ul a fost echivalat cu νοῦς-ul, el fiind, de fapt, νοῦς. Aici își are originea și traducerea definiției omului oferite de Aristotel (ζῷον λόγον ἔχον) prin sintagma *animal rationale*. Pe scurt, *perceperea care unifică* (sau formarea unei unități prin actul de a percepe) este temeiul esențial al posibilității dezascunderii sau ascunderii, și nu doar pentru una sau pentru cealaltă, ci tocmai pentru acest „sau–sau" și pentru acest „atât una, cât și cealaltă", constituind astfel temeiul pentru fiecare ca atare, sub forma în care le găsim *în* cadrul acestui „sau–sau" sau în alternativa „atât una, cât și cealaltă".

Întrebarea care se ridică acum este cum justifică Aristotel această teză și cum arată el că atât dezascunderea, cât și ascunderea au nevoie în chip necesar, ca o condiție de posibilitate a lor, de o σύνθεσις? Pe scurt, σύνθεσις este condiția de posibilitate pentru ceea ce numim ψεῦδος. De aceea, Aristotel poate spune direct: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί[2]: acolo unde este falsitate (ascundere), acolo are loc și o unificare în actul de a percepe. Aceasta este prima formă a tezei. Aristotel oferă însă imediat și o justificare

1. Aristotel, *De anima*, Γ 6, 430 a 27 și urm.: „Dar, în acelea în care pot sta laolaltă neadevărul și adevărul, are loc dinainte o «sinteză» a noțiunilor, ca și cum ar forma o unitate".

2. *Ibidem*, Γ 6, 430 b 1 și urm.

a ei: καὶ γὰρ ἄν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν[1]: căci atunci când cineva spune că albul *nu e alb* și o face încercând să păcălească pe cineva, el a pus deja laolaltă, „ceea ce nu este alb" cu albul. Acest „laolaltă" trebuie să fi fost constituit mai întâi, pentru a putea spune, în chip înșelător, că ceva este ceva și nu altceva. În principiu, se poate spune că pentru a putea arăta ceva în genere – fie așa cum este, fie așa cum nu este –, adică pentru a putea scoate din ascundere sau ascunde prin intermediul unui λόγος apofantic, este necesar ca *ceea ce* urmează să fie arătat *să fie perceput* dinainte, în *unitatea determinațiilor sale*, pornind de la care și datorită [456] cărora el poate fi caracterizat în chip explicit, ca fiind, potrivit caracterului său, *într-un fel sau altul*. Din această cauză el este deja dinainte perceput ca fiind într-un fel sau altul. Când Aristotel vorbește în acest context despre σύνθεσις, el se referă la ceea ce noi am numit structura de „ca". Sigur că el se referă la această structură fără să pătrundă în chip explicit până în sfera acestei probleme. *Structura de „ca", perceperea a ceva ca ceva care unifică în chip premergător*, este *condiția de posibilitate a adevărului* și *falsității* λόγος-*ului*. Tabla neagră trebuie să-mi fi fost deja dată *în chip unitar*, pentru a putea apoi ex-pune într-o judecată ceea ce a fost perceput ca atare.

În cadrul primei caracterizări de ansamblu a structurii de „ca", cu un rol introductiv, am spus numai că această structură apare acolo unde avem de-a face cu o propoziție enunțiativă, căreia îi poate fi atribuit faptul de a fi adevărată sau falsă. Acum devine evident că există o corelație în cadrul λόγος-ului, în așa fel încât structura de „ca" este ea însăși condiția de posibilitate a acelui λόγος ἀποφαντικός, dacă acesta din urmă se distinge într-adevăr prin aceea că este ἀληθές și ψεῦδος. „Ca"-ul nu este o proprietate a λόγος-ului, una lipită sau grefată pe el, ci, dimpotrivă, structura de „ca" este ea însăși prin excelență condiția de posibilitate a acestui λόγος.

d) Perceperea unificatoare a ceva ca ceva în cadrul enunțului afirmativ sau negativ ca o sinteză care explicitează (σύνθεσις–διαίρεσις)

Pentru a putea epuiza definitiv interpretarea de până acum a λόγος-ului în direcția care ne interesează în cadrul problemei noastre, este necesar să vedem lucrurile într-un chip încă și mai limpede. La Aristotel, „ca"-ul poarte numele de σύνθεσις. Dar oare nu este vorba aici despre același

1. *Ibidem*, Γ 6, 430 b 2 și urm.

lucru pe care l-am indicat deja mai devreme, și anume faptul că acest „ca" este gândit ca *relație*? Acum vedem însă că σύνθεσις nu este pur și simplu
[457] o relație în acel sens formal potrivit căruia totul este o relație. „Ca"-ul aparține unei σύνθεσις, unei *relaționări*, și mai precis unei σύνθεσις νοημάτων, adică unei legături între reprezentări, unei unități constituite în percepere, respectiv unei perceperi unificatoare. Însă dacă structura de „ca" aparține unei astfel de sinteze – deși rămâne deocamdată neclar în ce fel –, atunci de aici putem deduce mai multe lucruri. Prin συν este vizată o alăturare, o unitate, însă în mod evident nu o aglomerare, ci o unitate *originară*, care preexistă părților sale constitutive și care trebuie înțeleasă ca integralitate. Συν – integralitate – *în întregul ei*? Se vădește, așadar, că structura de „ca" se află ea însăși într-o corelație esențială cu cea de-a doua structură pe care o investigăm, și anume „în întregul...".

Vom lăsa deocamdată deschisă această problemă. Căci, în primă instanță, încercarea noastră de a atribui lui σύνθεσις structura de „ca" devine foarte problematică, dacă ne gândim că, imediat după ce a arătat corelația dintre ψεῦδος și σύνθεσις, Aristotel spune: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα[1]: tot ceea ce am indicat prin termenul de σύνθεσις poate fi deopotrivă numit – respectiv conceput ca atare – διαίρεσις, *explicitare*. Vom lămuri mai întâi acest lucru cu ajutorul unei exemplu, pornind chiar de la cel pe care îl oferă Aristotel însuși: albul nu este alb. Acest enunț își are temeiul într-o sinteză dintre alb și non-alb, care îl precede. Și tocmai această sinteză este, în același timp, o explicitare. Căci nu le putem pune laolaltă pe cele două, decât dacă această alăturare rămâne, în sine, o disjungere. Perceperea este, în sine, o *sinteză care explicitează*. Ea ca atare este temeiul esențial pentru posibilitatea dezascunderii sau a ascunderii λόγος-ului, adică a lui λόγος ἀποφαντικός.

[458] Aristotel exprimă, pe scurt, această corelație structurală chiar la începutul tratatului său despre λόγος ἀποφαντικός: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές[2]. Dezascunderea și ascunderea discursului apofantic are loc numai acolo unde survine această percepere ce sintetizează și explicitează. Mai mult decât atât, în *Metafizica*[3] Aristotel scrie că ἀληθές, ca și ψεῦδος, este περὶ σύνθεσιν... καὶ διαίρεσιν – stă

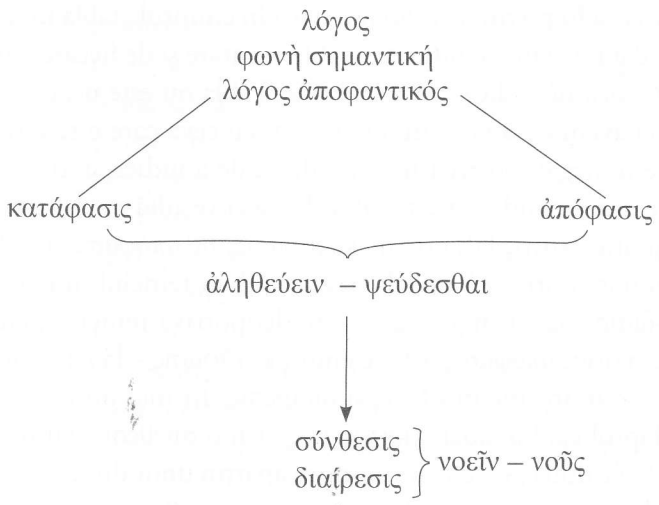
1. *Ibidem*, Γ 6, 430 b 3 și urm.
2. Aristotel, *Organon*, ed. cit., *Hermeneutica* (*de interpretatione*), cap. 1, 16 a 12 și urm.
3. Aristotel, *Metaphysica*, ed. cit., E 4, 1027 b 19.

în..., este dependent de..., se întemeiază în sinteză și explicitare. În locul conceptului de σύνθεσις el folosește și termenul de συμπλοκή sau συνάπτειν. Cum este posibil ca ceva, și anume raportarea omului, să fie în același timp, în sine, sinteză și explicitare deopotrivă, adică nu pe rând, ci potrivit structurii sale unitare? Aceasta este problema. Dezvoltarea acestei probleme nu este nimic altceva decât interpretarea esenței „ca"-ului și, astfel, a unei părți constitutive esențiale a lumii în genere.

Însă nu trebuie să pierdem din vedere că orice ἀληθεύειν al lui λόγος ἀποφαντικός își are temeiul în σύνθεσις și διαίρεσις; la fel și fiecare ψεύδεσθαι. Înțelegerea acestui fapt este de mare importanță nu numai pentru problema discutată aici, ci și pentru interpretarea întregii teorii aristotelice a λόγος-ului (*cf. De interpr.*, cap. 5). Ținând seama de funcția sa fundamentală, Aristotel numește în chip prescurtat λόγος-ul ἀποφαντικός: ἀπόφανσις – indicarea a ceva în privința a ceea ce este și drept ceea ce este, respectiv nu este (*De interpr.*, cap. 5, 17 a 20). Ἁπλῆ ἀπόφανσις are, prin urmare, două forme fundamentale: el este fie ἀπόφανσίς τινος κατά τινος, fie ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος. Φάσις-ul, adică λόγος-ul, este, ca atare, κατάφασις sau ἀπόφασις (*De interpr.*, cap. 5, 17 a 23–cap. 6 a 26). Ceea ce indică este fie ceva ce indică *atribuind*, fie ceva ce indică *negând*: tabla este neagră, tabla nu este roșie. Indicarea poate fi făcută în așa fel încât să atribuie ceva acelui lucru pe care îl vizează, sau în așa fel încât să *infirme* [459] sau să *nege* ceva în privința acelui lucru, ca în enunțul „tabla nu este roșie". De fiecare dată survine o indicare a tablei ca atare și de fiecare dată această indicare *dezascunde*, adică este adevărată. Tabla nu este neagră, tabla este roșie: și aici avem de-a face, în fiecare caz, cu ceva care este atribuit și cu ceva care este negat, potrivit unei tendințe de a indica și, de fiecare dată când indicarea ascunde, ea este falsă. De aici rezultă că dacă orice λόγος adevărat și orice λόγος fals este fie κατάφασις, fie ἀπόφασις, iar dacă orice λόγος adevărat și orice λόγος fals ca atare își au temeiul în perceperea ca σύνθεσις–διαίρεσις, atunci aceasta este deopotrivă temeiul pentru orice κατάφασις și orice ἀπόφασις. Orice enunț κατάφασις – la fel ca orice enunț ἀπόφασις – este în sine σύνθεσις și διαίρεσις. În nici un caz nu poate fi vorba de faptul că, bunăoară, κατάφασις ar fi o σύνθεσις, iar ἀπόφασις, o διαίρεσις. Cele două perechi antinomice aparțin unor dimensiuni cu totul diferite. Mai mult decât atât, distincția dintre σύνθεσις și διαίρεσις nu este una care să se refere la feluri de ἀπόφανσις, ci e o distincție care articulează tocmai esența în chip originar unitară a unei structuri și a unui fenomen

structurat. Iar acest fenomen este tocmai ceea ce noi căutăm sub termenul de „ca".

Pornind de la expunerea de până acum a teoriei despre λόγος putem fixa schematic problema, pentru a obține astfel o privire de ansamblu asupra corelațiilor interne din cadrul acestui context. Aristotel pornește de la λόγος în genere. Esența λόγος-ului este σημαντικός, semnificația. De aici el trece la o formă specifică a λόγος-ului, și anume la λόγος ἀποφαντικός. Așa cum am aflat mai devreme, orice propoziție enunțiativă este fie o atribuire, fie o negare: „tabla nu este roșie", dacă vrem să rămânem la judecata adevărată. Κατάφασις și ἀπόφασις sunt, ambele, forme ale lui λόγος ἀποφαντικός. Potrivit tendinței lor fundamentale, ambele forme sunt o indicare. Și în cazul unei propoziții negative vreau să spun ce este sau ce nu este tabla. Ambele forme fundamentale au posibilitatea de a fi adevărate sau false. Adevărul și falsitatea lor – și astfel întreaga structură a λόγος-ului ἀποφαντικός – își are temeiul în σύνθεσις, care, în sine, este
[460] simultan διαίρεσις. Unitatea acestei structuri este esența νοῦς-ului. Trebuie să păstrăm în minte acest raport de întemeiere pentru a înțelege interpretarea care urmează și în cursul căreia vom descoperi un nou aspect, pornind de la care structura de „ca" va putea fi dezvăluită în întregul ei.



e) Caracterul apofantic (ἀπόφασις) al enunțului, ca dezvăluire a ființării ca ceea ce este ea și așa cum este ea

Am spus la început că structura de „ca" este o *relație*. Acum am văzut însă că această relație vizează în primul rând o σύνθεσις, este o relație care *pune laolaltă*. Mai mult decât atât, am văzut că sinteza este *în sine* o explicitare. Însă nu este numai această dublă structură, ci chiar mai mult: raportarea ca activitate, acțiune sau survenire este o astfel de νοήματα, un νοεῖν, o *percepere intuitivă* (νοῦς), o percepere care sintetizează și explicitează. Aceasta înseamnă că ceea ce este explicitat este perceput ca atare în caracterul său sintetic: *a* este *b*. Să luăm iarăși un exemplu concret: „această tablă este așezată nepotrivit" (tabla într-o poziție nepotrivită, tabla ca fiind în sine într-un fel sau altul, ce este și cum este ea). Aici trebuie să ținem seama de faptul că nu ne gândim mai întâi la poziția nepotrivită a tablei, pentru a o atribui ulterior acesteia, obținând o unitate, ci, dimpotrivă, tabla este gândită mai întâi în această unitate a sa și este explicitată pornind de la această unitate și din perspectiva ei – însă în așa fel încât [461]
această unitate nu doar că se păstrează, ci chiar se *face cunoscută* ca unitate. Σύνθεσις ca punere laolaltă înseamnă a pune laolaltă ceea ce este deja în chip originar laolaltă și continuă să fie astfel (unificare de un fel aparte). Aristotel spune[1]: πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι: Felul în care survine însă acest νοεῖν, această percepere prin care un lucru este surprins dintr-odată și, în același timp, potrivit elementelor sale distincte – adică printr-o punere laolaltă sau sinteză și, în același timp, printr-o luare separată sau explicitare – face subiectul unei alte cercetări; aici voi vorbi despre o percepere prin care un lucru este surprins dintr-odată și, în același timp, potrivit elementelor sale distincte, pentru a putea pune în lumină faptul că în cazul acestui νοεῖν lucrurile nu se întâmplă secvențial, adică mai întâi sinteza, apoi explicitarea, ci tocmai din structura unitară a acestui νοεῖν ia naștere o unitate. Putem spune, prin urmare, că rațiunea este, potrivit esenței sale, unificatoare. Aristotel afirmă acest lucru în *De anima*: τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον[2]: constituirea unului și a unității este de fiecare dată sarcina internă a νοῦς-ului. Puteți vedea imediat dimensiunea acestei

1. *Ibidem*, E 4, 1027 b 23 și urm.
2. Aristotel, *De anima*, ed. cit., Γ 6, 430 b 5 și urm.

probleme, atunci când voi indica faptul că ἔν este o determinație esențială a ființei în genere. Acolo unde este ἕν este și ὄν. Acesta este deja un indiciu important pentru problema ființei.

Ce este însă perceput în cadrul acestei perceperi sintetice care explicitează? Care este în genere caracterul fundamental al perceperii și a ceea ce este perceput ca atare? Răspunsul la această întrebare nu poate fi ghicit, ci trebuie înțeles pornind de la structura internă a lui λόγος ἀποφαντικός, a lui ἀπόφασις. Λόγος ἀποφαντικός are două forme fundamentale, pe care Aristotel le expune pe scurt la începutul capitolului al șaselea din *De in-*
[462] *terpretatione*: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος. ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος, ἐπεὶ δὲ ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἐκτὸς δὲ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως[1]. Indicarea apofantică este fie o atribuire, fie o negare, și există diferite posibilități aici pe care nu le vom discuta în chip special, ci numai în măsura în care prin intermediul lor va putea ieși la iveală o *trăsătură fundamentală generală*: indicarea este indicare a ceea ce este simplu-prezent ca ceea ce nu este simplu-prezent, a ceea ce nu este simplu-prezent ca fiind simplu-prezent, a ceea ce este simplu-prezent ca simplu-prezent și a ceea ce nu este simplu-prezent ca ceea ce nu este simplu-prezent (judecată formal negativă, formal pozitivă, judecată pozitivă adevărată și judecată negativă falsă): ceea ce este simplu-prezent, respectiv ceea ce nu este simplu-prezent ca atare, respectiv altfel decât ca atare. Printr-o formulare încă mai generală, putem spune că *indicarea este faptul de a face să se vadă ceea ce este simplu-prezent ca atare*. Simpla prezență a lucrurilor simplu-prezente [*Vorhandenheit des Vorhandenen*], înțeleasă ca prezență [*Anwesenheit*] și chiar ca prezență continuă, este tocmai ceea ce anticii înțelegeau prin ființa ființării. Ἀπόφανσις înseamnă *a face să se vadă ființarea ca ființare*, ca ceea este ea și așa cum este de fiecare dată. Putința enunțului de a indicat nu este însă limitată la ceea ce este în acest moment simplu-prezent, ci posibilitățile de a face să se vadă, enumerate mai devreme, vizează și ființările care nu fac parte din acest moment prezent, așadar nu doar τὸ νῦν ὑπάρχειν[2], ci și ceea ce aparține trecutului sau viitorului.

Voi face un rezumat al ultimilor pași pe care i-a urmat interpretarea noastră. Am expus pe scurt modul în care caracteristica generală a lui λόγος

1. Aristotel, *Organon*, ed. cit., *Hermeneutica* (*de interpretatione*), cap. 6, 17 a 25 și urm.

2. *Ibidem*, cap. 3, 16 b 9.

ἀποφαντικός este faptul de a fi adevărat sau fals – sau, și mai precis, putința sa de a fi adevărat sau fals. Am trecut apoi la întrebarea privitoare la temeiul acestei posibilități de a fi adevărat sau fals. Am aflat că această posibilitate își are temeiul în faptul că λόγος-ul în sine este σύνθεσις. Această corelație poate fi înțeleasă în chipul cel mai clar dacă ținem seama deopo- [463]
trivă de cele spuse de Aristotel în privința caracterului dublu al λόγος-ului, și anume că orice λόγος ἀποφαντικός este fie o κατάφασις, fie o ἀπόφασις, adică fie o indicare ce atribuie, fie una care neagă – ceea ce mai târziu a fost caracterizat într-un mod nu foarte adecvat ca judecată pozitivă sau negativă. Orice indicare ce atribuie și orice indicare ce neagă își are temeiul în faptul că ea însăși pune mai întâi în relație ceva cu altceva, astfel că faptul de a fi adevărat sau fals se întemeiază în σύνθεσις. Mai mult decât atât, Aristotel spune că putem desemna această σύνθεσις *și* ca διαίρεσις. Pentru a putea lega laolaltă două lucruri trebuie să le pot în același timp disjunge, astfel că în fiecare indicare ce atribuie rezidă o σύνθεσις și o διαίρεσις. Însă nu este ca și cum indicarea ce atribuie, judecata pozitivă „*a* este *b*" ar fi constituită doar printr-o σύνθεσις, în vreme ce judecata negativă „*a* nu este *b*" printr-o διαίρεσις. Judecata pozitivă este în sine o alăturare care disjunge, la fel cum judecata negativă este o disjungere care alătură, astfel că structura internă a λόγος-ului presupune acest cuplu σύνθεσις–διαίρεσις, despre care am afirmat că stă în strânsă legătură cu ceea am avut în vedere în chip provizoriu prin structura de „ca". După ce am fixat schema întregii construcții specifice structurii λόγος-ului, am trecut la întrebarea cu privire *acel lucru* care este indicat prin actul indicării, *cel la care* se raportează orice indicare. S-a vădit că orice indicare este fie indicare a unui lucru simplu-prezent ca fiind prezent, fie indicare a unui lucru simplu-prezent ca nefiind prezent. Toate aceste variații se raportează la ceea ce este simplu-prezent, așa cum este el prezent sau absent, însă nu doar la ceea ce este simplu-prezent în acest moment, ci așa cum a fost sau va fi prezent. Prin urmare, indicarea este ἀποφαίνεσθαι, un fapt de a aduce la lumină și de a înfățișa vederii și sesizării de ordinul înțelegerii ceea ce este simplu-prezent ca ceea ce este și așa cum este acesta. Simpla prezență [464]
a lucrurilor simplu-prezente este însă concepută ca prezență [*Anwesenheit*] a ceva, iar pentru Antichitate și după ea prezența a ceva însemna ceea ce noi desemnăm astăzi drept ființă. Ἀπόφανσίς, funcția fundamentală a λόγος-ului, este aceea de a aduce la lumină ființarea așa cum este și drept ceea ce este ea, ca ființare. Enunțul nu se limitează doar la ceea ce este prezent, ci se raportează la ceea ce a fost și la ceea ce va fi.

f) Caracterizare recapitulativă a esenței enunțului simplu și determinarea părților sale componente (ὄνομα, ῥῆμα)

Aristotel rezumă *determinația esențială a enunțului simplu* în felul următor: ἔστι δὲ ἡ μὲν ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται[1]: prin urmare, enunțul simplu este o emisie vocală care are o semnificație, care enunță ceva vizând ceva, prin aceea că se raportează la simpla prezență sau absență a ceva, și face acest lucru separând, în fiecare caz, timpurile verbale – adică prezentul, trecutul sau viitorul gramatical.

Nu putem înțelege ce spune Aristotel despre *părțile componente* distincte ale λόγος-ului decât din perspectiva acestei structuri unitare a lui λόγος ἀποφαντικός. Caracterizarea acestor părți componente a trecut apoi în sfera logicii și a gramaticii. Părțile componente ale enunțului sunt – așa cum obișnuim să spunem – subiectul și predicatul. În primă instanță, Aristotel prezintă lucrurile altfel, vorbind despre ὄνομα și ῥῆμα. Criteriul în funcție de care cele două pot fi deosebite în fiecare caz este timpul. Mai precis, în cazul unuia dintre termeni (ῥῆμα) faptul de a fi situat în timp ține în chip implicit – dar totuși în mod esențial – de semnificația sa; în
[465] cazul celuilalt (ὄνομα) nu apare o astfel de semnificație implicită. Ὄνομα înseamnă „cuvântul", „numele", ceea ce dă nume unui lucru. Noi îl numim substantiv*, deși această exprimare poate fi greșită, de vreme ce și un verb poate asuma funcția unui substantiv. Însă ce este un ὄνομα, un nume sau, mai bine spus, un cuvânt care pur și simplu numește ceva? Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον[2]: numirea este însă o emisie vocală ce are o semnificație pe temeiul acordului, fără ca timpul să fie vizat ca atare prin numire. Ea este în același timp o φωνὴ σημαντική, o totalitate de sunete dintre care nici unul nu înseamnă nimic dacă este luat în parte. Aristotel ilustrează această caracteristică apelând la numele grecesc Kallippos, în germană *Schönpferd* („cal frumos"). Silabele individuale și părțile întregului cuvânt nu înseamnă nimic în acest context dacă sunt luate în sine, pentru că numele, ca unitate, are în sine o semnificație unitară, și anume omul care este vizat de acest nume, în vreme ce καλὸς ἵππος

1. *Ibidem*, cap. 5, 17 a 22 și urm.

* În germană *Hauptwort*. Redat în mod curent prin „substantiv", acest termen are sensul literal de „cuvânt principal", sens la care Heidegger face referire în acest pasaj.

2. *Ibidem*, cap. 2, 16 a 19 și urm.

este un λόγος, pentru că acest cuvânt poate fi descompus în propoziția: calul este frumos. Părțile distincte ale acestui λόγος au fiecare o anumită semnificație. Mult mai important pentru interpretarea numirii este afirmația lui Aristotel potrivit căreia numirea este o semnificare în absența timpului. Modul în care el înțelege acest lucru poate fi dedus prin contrast cu definiția celei de-a două părți componente a λόγος-ului, adică din definiția lui ῥῆμα. Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρίς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον[1]: o rostire, un verb este ceva ce vizează în chip implicit timpul, de a cărui esență ține faptul de a viza în chip implicit timpul, indiferent de ceea ce vizează în mod direct; un verb este întotdeauna o semnificație care semnifică prin faptul că se raportează la acel lucru despre care se vorbește. Orice verb se referă, potrivit semnificației sale intrinseci, la acel lucru despre care este vorba, la [466] ceva ce, ca ființare – sau, mai precis, ca ființare determinată într-un fel sau altul –, este pus ca temei. Vedem, așadar, că timpul este criteriul prin care ῥῆμα este deosebit de ὄνομα. Deși Aristotel nu a urmărit mai departe această chestiune, el a intuit aici ceva absolut hotărâtor. Cele două aspecte esențiale care sunt caracteristice verbului: faptul de a viza timpul în chip implicit și faptul de a se raporta mereu, prin intermediul acestei vizări, la acel lucru despre care se vorbește, adică la ființare. Asta revine la a spune că orice teză în privința ființării se raportează în chip necesar la timp. Tocmai de aceea verbul este numit în germană, în chip corespunzător, „cuvânt pentru timp"*. Iată cele două momente structurale ale λόγος-ului care sunt importante pentru problema cu care ne vom confrunta în cele ce urmează.

Dacă orice enunț este o indicare a ființării drept ceea ce *este* și potrivit modului în care *este* aceasta, atunci într-un astfel de discurs enunțiativ se vorbește întotdeauna și în mod necesar despre *ființa* ființării – fie că e vorba despre ființa prezentă, despre cea trecută sau despre ființa viitoare. Faptul că în enunț se vorbește despre *ființarea în ființa sa* este exprimat la nivel lingvistic prin termenul „este". Însă chiar și atunci când acest termen lipsește, cum se întâmplă în exemplul „pasărea își ia zborul" – ῥῆμα (verbul) nu doar că are o formă temporală specifică în fiecare caz, dar această formă semnifică deja în chip implicit o situare în timp a lucrului despre care se vorbește.

1. *Ibidem*, cap. 3, 16 b 6 și urm.

* În original *Zeitwort*, care are sensul curent de timp și a cărui traducere literală este cuvânt sau termen temporal.

g) Sinteza (σύνθεσις) ca semnificație a termenului „este" din enunț

Enunțul este fie o indicare ce atribuie, fie una care neagă, în fiecare caz putând fi vorba ori de dezascundere, ori de ascundere. Nu poate fi scoasă din ascundere sau ascunsă decât ființarea așa cum este – sau cum nu este – ea. În cadrul acestei forme discursive se discută de fiecare dată despre ființare, însă în același timp este întotdeauna vorba și despre *ființă* (despre „este"). În enunț nu se vorbește propriu-zis *despre* ființă, dar se vorbește totuși *dinspre ființă*, adică pornind de la ființare, așa cum este ea, în ființa sa. Grecii exprimau acest lucru într-un chip explicit și o făceau în felul
[467] următor: în enunț este vorba despre ὄντα ὡς ὄντα, despre ființare așa cum este ea de fiecare dată ca ființare, ființarea ca ea însăși. Am spus în primă instanță, păstrând în mod intenționat o formulare ambiguă, că este vorba despre ființarea ca ființare. În același timp însă și într-un context crucial pentru metafizică, Aristotel vorbește despre o examinare a lui ὄν ᾗ ὄν, pe care, la rândul nostru, îl exprimăm formal prin sintagma „ființarea ca ființare". În primul caz sunt orientat asupra ființării, mă rezum la calitățile sau trăsăturile sale caracteristice. În cel de-al doilea caz însă, atunci când examinez ființarea în măsura în care aceasta este o ființare, nu cercetez proprietățile sale, ci o privesc în măsura în care *este*, din perspectiva faptului că ea este determinată de *ființă*; o examinez din perspectiva ființei sale. Enunțul are în vedere ființarea, iar dezascunderea și ascunderea vizează tocmai această ființare. Și totuși, ființa este înțeleasă și vizată în chip implicit – iar nu doar accidental, sau abia ulterior – în ceea ce dezascunde, ca de exemplu în cazul enunțului: „zăpada este trecătoare". Vocabula „este" joacă aici un rol central. Termenul „este" se dovedește a fi un element structural esențial al enunțului, fapt evidențiat și de felul în care este caracterizată vocabula „este" în cadrul logicii. Din perspectiva teoriei lingvistice, „este"-le e *copula*, legătura sau nexul care leagă subiectul și predicatul. Însă ceea ce este exprimat lingvistic are un sens în sine. La ce se referă „este"? Unde găsim *ceea ce este vizat* prin acest cuvânt?

Să nu pierdem din vedere rezultatul interpretării noastre de până acum a lui λόγος ἀποφαντικός: σύνθεσις și διαίρεσις – drept condiții de posibilitate pentru ἀληθεύειν și ψεύδεσθαι, de fiecare dată sub forma unei κατάφασις sau unei ἀπόφασις. Toate acestea își au temeiul într-un νοεῖν, într-o percepere apofantică și – după cum văzut – o indicare a ὑπάρχον-ului,

a ființării, sub diferite aspecte temporale. În cele din urmă, în cazul tuturor acestor raportări la ființare din cadrul discursului – raportări ce iau forma perceperii apofantice – se manifestă o înțelegere directoare a lui „este", a ființei (și nu numai a ființării). *Care este locul acestei „ființe"?* Unde se află ea în cadrul întregii structuri a λόγος-ului? Cum se raportează ea mai [468]
ales la ceea ce am numit structura fundamentală a λόγος-ului, la σύνθεσις și διαίρεσις, la „ca"? Care este locul acestui „este" sau, altfel spus, al copulei?

Pentru început nu este de prisos să subliniem că – oricât de lipsită de importanță ar putea părea această întrebare privitoare la semnificația lui „este" – ne aflăm acum în fața unei chestiuni cruciale într-un dublu sens. În primul rând, am văzut deja la modul general că λόγος-ul înțeles în sens foarte larg ca discurs și limbaj, ca ceva ce caracterizează în chip distinctiv omul, are în mod evident de-a face cu *lumea*, dacă *făurirea de lume* este într-adevăr, la rândul său, ceva ce caracterizează omul în chip distinctiv sau care este de așa natură, încât să cuprindă în sine posibilitatea limbajului. Acolo unde există lume, există și o raportare la ființarea ca ființare. Acolo unde ființarea este manifestă în acest fel, ea poate fi tratată ca ceva ce este sau nu este, ca ceva ce este trecut sau ceva care va fi. Ființa poate fi *predicată* despre ființări într-o remarcabilă *diversitate* de feluri. Simplul enunț exprimă prin acel „este" tocmai acest lucru, și anume faptul că prin λόγος, prin limbă, și astfel în cadrul făuririi de lume specifice omului, ființa poate fi rostită. Pornind de aici, devine lesne de înțeles de ce enunțul – în cadrul căruia acest „este" joacă un rol central – poate dobândi o importanță crucială pentru metafizica preocupată de întrebarea privitoare la ființă. Tocmai pentru că λόγος-ul – care se distinge prin acest „este" – pare a avea o semnificație metafizică centrală, punctul în care *noi* ne-am oprit acum este hotărâtor într-un al doilea sens. În al doilea rând, e cazul să întrebăm și să ne lămurim în privința chestiunii dacă enunțul – în cadrul căruia „este"-le și ființa sunt expuse și ajung la lumină în acest fel – ar trebui să joace un rol principal în cadrul întrebării privitoare la ființă, la esența lumii și a altor fenomene conexe, sau dacă nu cumva se impune, *dimpotrivă*, să constatăm că această formă a ființei expusă prin enunț, cea a lui „este", cuprinde într-adevăr în chip adecvat și necesar ființa în manifestarea sa, însă această stare de manifestare *nu este cea originară*. Pe scurt, chestiunea metafizicii se decide în funcție de poziția față de această [469]
problemă a copulei, în funcție de modul în care această problemă este abordată și integrată în întreg. Ne este cunoscut faptul că, de la Aristotel încoace, metafizica a gândit ființa în funcție de acel „este" din cadrul

propoziției. Noi ne aflăm acum însă în fața sarcinii extrem de dificile de a arunca în aer această tradiție, adică de a pune în evidență limitele legitimității sale. Abia acum puteți vedea cât de semnificativă este această problemă ce părea a fi doar una de detaliu, și anume întrebarea privitoare la semnificația acelui „este" din cadrul propoziției.

Înainte de a dezvolta în chip sistematic această problemă din perspectivele pe care le considerăm importante, merită să aflăm cel puțin cât de departe a văzut Aristotel în această privință și dacă i-a atras și lui atenția acest straniu „este" din cadrul propoziției. Voi încerca să ofer o scurtă interpretare a perspectivei aristotelice asupra lui „este" și asupra ființei, ca să vă puteți face o idee despre siguranța și vigoarea – pe care noi înșine, ca epigoni, n-o vom mai putem atinge niciodată – cu care erau surprinse problemele centrale în cadrul acestor interpretări elementare ale filozofilor antici, cu care vorbăria specifică literaturii filozofice de astăzi nu mai are nimic de-a face.

Vom încerca, pentru început, să vedem care este răspunsul lui Aristotel la întrebarea privitoare la poziția lui „este" în cadrul λόγος-ului și mai ales care este semnificația sa propriu-zisă. Aristotel formulează acest răspuns în tratatul său *De interpretatione*, la finalul capitolului al treilea: Αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν δὲ, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει· οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι[1]. Vom traduce acest fragment încercând, în același timp, să-l explicăm: Dacă rostim cuvintele temporale (verbele) în și pentru sine, așadar dacă în loc de „pasărea zboară" spunem „zboară", atunci ele devin substantive, numiri – „zborul", „statul" – care au un sens. Căci cine spune sau rostește aceste
[470] cuvinte în și pentru sine – „zborul", de exemplu – ἵστησι τὴν διάνοιαν, acela aduce gândirea într-o stare de nemișcare, în vreme ce gândirea este mereu *dinamică* [*Durchdenken*] și se mișcă sub forma enunțului: acest lucru sau un altul sunt într-un fel sau altul. (De aceea, gândirea care ia forma propoziției sau judecății este numită de Aristotel gândire dinamică, gândire care înaintează de la un lucru la altul.) În cazul simplei numiri, gândirea nu trece de la un lucru la altul, ci se oprește la ceva și rămâne acolo nemișcată, vizând doar ceea ce numește. Gândirea nu trece *de la un*

1. *Ibidem*, cap. 3, 16 b 19 și urm.

lucru la altul. În mod corespunzător, cel care aude aceste cuvinte se oprește (ἠρέμησεν), rămâne la ceea ce este numit și nu trece mai departe la altceva în felul trecerii de la *a* la *b*. Prin urmare, luate în sine, numirile nu sunt lipsite de semnificație, și totuși nu înseamnă încă nimic, nu vizează încă nimic, de vreme ce ceea ce este numit, „zborul", este, respectiv nu este. Cuvintele folosite în cadrul acestor numiri nu spun despre ceva că ar fi zburător sau că ar zbura. Dar ce este acel lucru care lipsește acolo, atunci când verbul este folosit doar la infinitiv, sub forma unei simple numiri, ca un fel de nume sau substantiv („a zbura" ca „pasăre", spre deosebire de „*este* în zbor")? Ce este vizat prin acest „este", care e adăugat sau poate fi rostit sub forma verbului? În primă instanță, Aristotel răspunde printr-o formulare negativă: εἶναι și μὴ εἶναι, acest „a fi" și „a nu fi" nu vizează în nici un caz πρᾶγμα, o ființare de un fel sau altul, un lucru sau un obiect, nici măcar atunci când rostești sau numești doar faptul său de a fi ființare [*Seiend-sein*] luat în sine și exclusiv pentru sine. Căci ființa în sine nu este nimic (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι; ființa și nimicul – același lucru). Aceasta înseamnă aici că *ființa nu este o ființare*, nu este un lucru și nici o proprietate reică, nu este nimic de ordinul simplei prezențe. Dar înseamnă totuși ceva; atunci când spun „este" sau „nu este", înțeleg ceva prin aceste cuvinte. Ce înseamnă însă τὸ εἶναι? Pentru început, semnificația este *semnificație complementară implicită* [*Mit-dazu-bedeuten*], mai precis o σύνθεσίν τινα, o *anumită sinteză*, o prindere laolaltă, o unificare, o unitate. Această unitate, adică ființă, nu poate fi însă percepută sau înțeleasă în absența [471] συγκείμενα, în absența a *ceea ce se găsește laolaltă*, a *ceea ce este prezent laolaltă*, a ceea ce poate fi perceput *ca* fiind laolaltă.

Din această scurtă, dar fundamentală interpretare aristotelică a semnificației ființei *qua* „este" se desprind trei lucruri. În primul rând, semnificația principală a lui „este" e o *semnificație complementară* [*Dazu-bedeuten*]. Nu este, așadar, o semnificație de sine stătătoare, așa cum este numirea a ceva, ci semnificația ființei și a lui „este" e deja raportată, prin funcția sa semnificativă, la ființare. În al doilea rând, semnificația complementară a lui „este" e aceea de *sinteză*, *corelare*, *unitate*; și, în ultimul rând, „este"-le nu semnifică o πρᾶγμα, *nu semnifică un lucru* sau un obiect.

Exact aceeași interpretare a lui „este" ne-a fost oferită de Kant secole mai târziu, poate fără ca el să fi cunoscut acest pasaj aristotelic, însă sub îndrumarea unei tradiții pe care a înțeles-o într-un chip mai profund prin această explicitare a copulei. Kant a discutat problema ființei în genere și mai ales problema lui „este", a copulei, în două locuri din opera sa: mai

întâi în eseul de mici dimensiuni din 1763 – care aparține perioadei așa-zise precritice – ce poartă titlul: *Singurul temei posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu*; apoi în *Critica rațiunii pure* (1781, 1787), „Teoria transcendentală a elementelor", partea a doua („Logica transcendentală"), diviziunea a doua („Despre raționamentele dialectice ale rațiunii pure"), capitolul al treilea („Idealul rațiunii pure"), secțiunea a patra („Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu"), A 592 și urm., B 620 și urm. În *Critica rațiunii pure*, Kant ajunge să vorbească despre „este" și ființă în același context ca în scrierea indicată mai devreme.

Interpretarea kantiană coincide cu cea a lui Aristotel în privința celor două aspecte fundamentale. Atât Kant, cât și Aristotel spun că ființa nu este o determinație a unui lucru – sau, potrivit formulării kantiene: ființa
[472] nu este un predicat real. „Real" înseamnă aici: care nu aparține unui *res*, unui lucru, unui obiect. Mai mult decât atât, spune Kant, ființa – în măsura în care este folosită în sensul lui „este" din cadrul enunțului – este un concept de legătură, de sinteză sau – cum spune tot el – *respectus logicus*, adică o relație logică, una care ține de λόγος și este întemeiată în el. În primul paragraf al eseului din 1763, analiza acestei probleme este intitulată „Despre existența în genere"[1]. Prin existență [*Dasein*], Kant înțelege aici ceea ce noi numim simplă prezență, faptul de a exista în sensul că existența „nu este un predicat sau o determinație a unui lucru anume"[2]. În cel de-al doilea paragraf, Kant scrie: „conceptul de poziție [*Position*] sau punere [*Setzung*] este un concept simplu în mod absolut și corespunde cu totul conceptului de ființă"[3]. Kant mai spune și că ființa înseamnă punere sau, mai bine spus, starea de a fi pus [*Gesetztheit*]; apoi că „ceva poate fi gândit ca fiind pur și simplu pus ca relație, sau putem gândi chiar relația (*respectus logicus*) ca o caracteristică a unui lucru, iar atunci ființa, adică poziția acestei relații, nu este altceva decât conceptul de legătură dintr-o judecată"[4]. Lucrul la care Kant se referă aici este tocmai conceptul aristotelic de σύνθεσις din λόγος. „Dacă privim însă lucrul ca fiind pus în

1. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes / Singurul temei posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu*, în *Immanuel Kants Werke*, ed. Ernst Cassirer, vol. II, Berlin, 1922, p. 74 și urm.
2. *Ibidem*, p. 76.
3. *Ibidem*, p. 77.
4. *Ibidem*.

și pentru sine, și nu doar relația în cauză, atunci această ființă este tocmai existența"[1]. Prin urmare, atunci când folosesc „este"-le nu în sensul de copulă, ci în același fel ca în propoziția „Dumnezeu este", atunci el nu înseamnă altceva decât „existență", „faptul de a exista". „Atât de simplu este acest concept, încât nu poate fi spus nimic pentru explicitarea lui, în afară de a atrage atenția asupra faptului că nu trebuie confundat cu raporturile dintre lucruri și caracteristicile lor. Dacă înțelegem că întreaga noastră cunoaștere sfârșește, în cele din urmă, în concepte indisolubile, putem înțelege de asemenea că există anumite concepte care sunt aproape [473] indisolubile, adică anumite concepte ale căror aspecte sunt numai foarte puțin mai clare și mai simple decât lucrul însuși. Acesta este cazul clarificării pe care am oferit-o conceptului de existență. Nu am nici o problemă să recunosc faptul că, prin această clarificare, conceptul clarificat a devenit numai într-o foarte mică măsură mai clar. Însă chiar natura obiectului prin raport cu capacitatea intelectului nostru nu permite un grad mai mare de claritate"[2]. Clarificarea conceptului și esenței ființei trebuie să rămână la această caracterizare: ființă = poziție sau ființă în sensul lui „este" = relație.

Ceea ce ar trebui să ne preocupe și să ne atragă în mod special atenția aici este faptul că momentul structural al λόγος-ului, acest „este", copula, are pentru Aristotel caracterul unei σύνθεσις, iar noi am aflat *mai devreme* că și faptul de a putea fi adevărat sau fals (ἀληθεύειν și ψεύδεσθαι) – cu alte cuvinte proprietățile fundamentale ale enunțului – își au temeiul într-o σύνθεσις. Se ridică însă următoarea întrebare: este această σύνθεσις, în care constă esența copulei, aceeași σύνθεσις în care este întemeiat λόγος-ul potrivit posibilității sale interne? Dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci acestei σύνθεσις specifice copulei îi aparține oare și διαίρεσις? Dacă „ființă" înseamnă corelare, atunci ea este și disjuncție. Dar ce înseamnă atunci în genere ființa, dacă îi sunt proprii astfel de determinații precum corelarea și disjuncția. Care este originea lor? Teoria λόγος-ului conduce astfel, în chip nemijlocit, la problema centrală a metafizicii. Cu toate acestea, nu ne aflăm aici în fața unor concepte ultime, care rezistă analizei, așa cum crede Kant.

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem*, p. 77 și urm.

h) Cviditate, factualitate și veridicitate ca posibile interpretări ale copulei. Esența primordială a copulei, văzută ca diversitate nediferențiată a acestor semnificații

[474] Oricât de influentă a fost și a rămas teoria aristotelică despre λόγος ἀποφαντικός pentru tradiția logicii, teoriile care i-au urmat, mai ales cele de dată mai recentă, s-au distanțat în numeroase feluri de ea, chiar în privința modului în care a fost concepută copula. Nu putem discuta aici în detaliu nici măcar teoriile fundamentale asupra λόγος-ului, oricât de instructiv ar fi acest lucru. Vom clarifica însă *interpretările posibile ale copulei* pornind de la un exemplu concret, dar nu pentru a arăta că filozofii se află întotdeauna și în toate privințele în dezacord unii cu alții, ci pentru a ne putea întreba dacă această diversitate de teorii este întâmplătoare, sau corespunde esenței acelui lucru despre care tratează teoriile în cauză. Este oare posibil ca tocmai acest „este" să dea naștere acestei diversități? Este oare copula ambiguă în sine? Iar dacă această ambiguitate este necesară, care este atunci temeiul său? Dacă abordăm aceste întrebări în chip corespunzător, ne vom întoarce cu o înțelegere sporită la problema noastră principală: în ce raport se află acest „este" cu întreaga structură a lui λόγος ἀποφαντικός și cu ceea ce îl condiționează – cu σύνθεσις și διαίρεσις, cu acel „ca" (ființă și „ca")?

Să încercăm mai întâi să clarificăm *diversitatea interpretărilor posibile ale copulei* cu ajutorul unui exemplu simplu și fără să intrăm prea mult în detaliile istorice ale diferitelor teorii. Vom alege ca exemplu propoziția: „Această tablă este neagră". Cum stau lucrurile în privința lui „este"? Ce semnifică și ce vizează el? Care este *semnificația* sa? În cazul unei întrebări absolut *naive*, din perspectiva înțelegerii comune de exemplu, situația se prezintă în felul următor. Ne aflăm în fața următorului enunț: „această tablă este neagră". Constatăm că „este" se află între cuvântul-subiect și
[475] cuvântul-predicat, în așa fel încât le leagă unul de celălalt. „Este" are funcția unui liant. Tocmai din această cauză i se spune „copulă". Această denumire a lui „este" nu este deloc una inofensivă, ci reprezintă deja o anumită interpretare a lui „este" din perspectiva funcției pe care o are cuvântul în structura propoziției. Nu e chestionată semnificația acestui „este" și a ființei, ci doar semnificația lui „este" în sensul de funcție, menirea sa în cadrul structurii propoziționale. Dacă privim enunțul în acest fel, ca pe o structură de cuvinte ce se află în fața noastră, atunci acest „este" apare, într-ade-

văr, ca o copulă. Însă când Aristotel și Kant spun că εἶναι și „este" sunt σύνθεσις și concepte relaționale, ei au deja în vedere mai mult decât o caracterizare a lui „este" sub aspectul poziției sale în structura de cuvinte a propoziției. „Mai mult" – și totuși, dacă „este" e privit ca „relație", atunci el este gândit *în chip implicit* prin raport la funcția lingvistică a cuvântului. Termenul „este", la fel ca și cel de ființă, are în acest caz sensul de corelație; „este" înseamnă: ceva e legat de, se află în raport cu (*respectus logicus*). Dacă repetăm propoziția „tabla este neagră", atunci potrivit acestei interpretări spunem, de fapt, că „tabla" și „negru" se află într-o corelație. Faptul că „tabla este neagră" indică o *corelație* între „negru" și „tablă".

Oare acesta este lucrul pe care îl avem în vedere atunci când rostim pur și simplu această propoziție? Da și nu. Da, în măsura în care avem într-adevăr în vedere faptul că tabla este neagră. Nu, în măsura în care, atunci când rostim pur și simplu în viața de zi cu zi această propoziție, nu ne gândim în chip explicit la corelația dintre cele două. Prin urmare, această interpretare potrivit căreia „este" semnifică o corelație va fi privită imediat ca artificială și forțată. Într-o anumită măsură – făcând abstracție de orientarea concretă a acestei interpretări în funcție de logica formală, care are ea însăși un caracter problematic – acest lucru ține de faptul că propoziția pe care am ales-o drept exemplu este poate prea artificială și uzată pentru a ne putea servi ca exemplu: o propoziție pe care nu obișnuim să o rostim decât foarte rar sau chiar deloc în existența [*Dasein*] noastră factică imediată, aici, în această sală. Un exemplu mai bun este [476] propoziția: „tabla este așezată nepotrivit". Atât eu, cât și voi am rostit poate această propoziție – chiar dacă numai în gând. De aceea, când rostim spontan această propoziție, nu ne gândim la o corelație între tablă și poziția ei nepotrivită: „tabla este așezată nepotrivit".

În cadrul tuturor interpretărilor de acest fel insistăm prea mult asupra formei lingvistice a propoziției enunțate și nu ținem seama de ceea ce avem în vedere în chip nemijlocit. Numai din perspectiva a ceea ce este înțeles în chip nemijlocit vom reuși să surprindem adevărata semnificație a lui „este", deși în primă instanță e incontestabil că, în cele din urmă, „este" are totuși de-a face cu ceva precum sinteza sau relația. Dacă revenim însă la propoziția din primul exemplu („tabla este neagră") și să încercăm să o înțelegem nemijlocit în chip corespunzător, atunci suntem tentați să privim acest „este" (ființa) altfel. Ce fel de ființă este exprimată prin acest „este"? Ni se spune, în mod evident, *ce este* tabla, *cviditatea* sa. Cviditatea

unui lucru este desemnată în general drept esență a sa. Însă este oare enunțată prin această propoziție, „tabla este neagră", esența tablei, adică ceea ce aparține ca atare și în genere unei table? În nici un caz. Tabla ar putea și poate să fie tablă, adică poate fi la îndemână ca acest lucru menit folosirii, și dacă ar fi albă. În acest caz ar trebui, desigur, să scriem cu cretă neagră sau albastră. Faptul de a fi negru nu ține în chip necesar de posibilitatea unui lucru de a servi ca tablă, de posibilitatea sa de a fi tablă. Prin urmare, în propoziția discutată nu este enunțată cviditatea *qua* esență, însă totuși ceva ce tabla este, un *fapt de a fi într-un fel sau altul.* Faptul de a fi într-un fel sau altul nu este același lucru cu cviditatea (esența). Există însă propoziții care sunt construite în mod identic din punct de vedere lingvistic și care exprimă ceva precum propoziția: cercul este rotund. Dacă ținem seama de această distincție și păstrăm în minte ambele posibilități de a numi cviditatea înțeleasă pur formal ca *cviditate*, în sensul cel mai larg al termenului – care nu este în chip necesar cel de esență –, atunci vedem
[477] că această teză, potrivit căreia „este" se referă la cviditate în acest sens larg, este mai aproape de semnificația primară a lui „este". Această interpretare oferă, prin urmare, o bază stabilă pentru o interpretare mai extinsă a copulei. Astfel, filozoful englez Thomas Hobbes a elaborat o teorie a copulei care are o importanță deosebită în istoria logicii. El spune, într-un mod cu totul general, că *oratio constans ex duobus nominibus*[1]: logosul este ceva alcătuit din două cuvinte. *Nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*[2]: această *copulatio* – copula – conduce gândirea și vizarea la unul și același lucru. „Este" nu leagă pur și simplu cuvinte, ci își concentrează semnificația asupra uneia și aceleiași ființări. Copula nu este o simplă legătură între cuvinte, ci intervine în semnificația cuvintelor din cadrul enunțului, le organizează în jurul unui *singur* lucru, le pune în legătură, în acest sens mai profund. Prin aceasta, copula realizează ceva specific în cadrul structurii interne a logosului. Hobbes ne spune: *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur*[3]: copula conduce la această concentrare aparte a sem-

1. Th. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica*, cap. III, 2. *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia*, ed. G. Molesworth, London, 1839 și urm., vol. I, p. 27.

2. *Ibidem*, cap. III, p. 28.

3. *Ibidem.*

nificației subiectului și predicatului într-unul și același lucru, fiind cauza pentru care acea secvență de nume se referă la unul și același lucru. Prin urmare, copula nu este semnul unei simple legături, ci ea indică acel lucru *în care* se întemeiază corelația. Și care este temeiul acestei corelații? Este tocmai ceea *ce* este lucrul respectiv în *cvidul* (ce-ul) său, în *cviditatea* sa. Oricum ne-am raporta la aspectele de detaliu ale acestei teorii – care în alte privințe se confruntă cu mari dificultăți – rămâne important faptul că ea indică felul în care semnificația lui „este" trimite înapoi, în chip întemeietor, la ființarea ca atare (tabla neagră) la care face referire enunțul și o indică pe aceasta ca temei al co-apartenenței termenilor corelați în cadrul propoziției. Semnificația lui „este" trimite înapoi la ființarea ca atare în [478]
cviditatea sa, în *esența* sa, în *faptul său de a fi într-un fel sau altul.*

Această interpretare de mai devreme a lui „este" în sensul de cviditate trimite acum la o altă interpretare a lui „este", o interpretare care, oricât de unilaterală ar fi, surprinde totuși un aspect crucial. Dacă luăm un enunț în care este enunțată cviditatea unui lucru în sensul de esență a sa, precum în propoziția „cercul este rotund", vedem că el poate fi înțeles și în felul următor: „prin cerc înțelegem ceva rotund", iar asta revine la a spune că „termenul de cerc desemnează ceva rotund". „Este" nu ne spune aici ce este ființarea în ea însăși, potrivit semnificației sale, ci el spune același lucru ca și expresia: „cuvântul semnifică". A spune „cercul este" e același lucru cu a spune „cuvântul «cerc» *semnifică*". Faptul că această interpretare este foarte limitată se vădește în aceea că nu se potrivește absolut deloc în cazul exemplului nostru anterior. Atunci când spunem că „tabla este neagră", în mod cert nu vrem să spunem că termenul „tablă" înseamnă „a fi negru". Interpretarea nu se potrivește însă nici măcar în cazul enunțului „cercul este rotund". Și totuși, această interpretare nu este cu totul exclusă, pentru că există într-adevăr posibilitatea de a înțelege o propoziție de felul acesteia nu doar în chip direct și nemijlocit, în direcția ființării care este vizată în cadrul ei, ci și prin raportare la propoziția însăși ca propoziție, adică sub aspectul cuvintelor folosite în ea. „Cercul" – este rotund. Tema acestui enunț nu mai este ființarea vizată de către subiect, ci subiectul însuși privit ca un cuvânt care are o semnificație și a cărui semnificație este indicată în enunț. Cercul este rotund, cercul înseamnă ceva rotund, cuvântul „cerc" înseamnă... Oricât de artificială ar putea părea această interpretare, ea a jucat – sub numele de *nominalism* – un rol important în logică. Ea este preocupată în primul rând de caracterul lingvistic și

semantic al propoziției, iar nu de ceea ce semnifică propoziția ca atare sau de raportul său cu ființarea însăși.

Să revenim însă încă o dată la exemplul nostru: „tabla este neagră".
[479] Termenul „este" exprimă și vizează aici faptul de a fi într-un fel sau altul al tablei, însă nu al unei table oarecare, nu al unei table pe care mi-o imaginez acum, dar care nu este prezentă aici, nici al unei table care a fost poate prezentă cândva, dar care nu mai este prezentă acum. Termenul „este" exprimă și vizează faptul că tabla *prezentă* aici și acum „este" neagră. Acest „este" din propoziție nu vizează numai faptul de a fi *alcătuit* într-un fel sau altul al unui lucru, ci și faptul de *a fi* alcătuit, faptul de a fi *prezent* într-un fel sau altul, propriu tablei: tabla prezentă este prezentă ca fiind neagră. În acest caz, „este"-le semnifică în chip implicit și *faptul de a fi simplu-prezent* al tablei, chiar dacă acesta nu este conceput în chip explicit. Cineva ar putea spune, desigur, că această propoziție nu spune altceva decât că tabla este neagră și, ca atare, nu este roșie, nefiind astfel vorba decât de alcătuirea ei. Însă tocmai în cadrul unei posibile divergențe în privința felului în care este alcătuită tabla devine limpede că, pentru a ajunge la o concluzie, trebuie să ne întoarcem la tabla prezentă ca atare, la ceea ce este prezent în cazul său. Cu alte cuvinte, prin enunțul „tabla este neagră" ne-am raportat întotdeauna deja la această tablă și o vizăm sub aspectul alcătuirii *sale*, înțeleasă ca ceva *simplu-prezent*.

Am expus deja două dintre *semnificațiile fundamentale* ale lui „este", fără să punem la socoteală prima semnificație discutată, aceea de legătură, și cealaltă semnificație a sa, amintită în treacăt, potrivit căreia „este"-le e echivalent cu „înseamnă". Cea dintâi semnificație discutată în acest paragraf este aceea de *cviditate* înțeleasă, în sens larg, ca fapt de a fi într-un fel sau altul și, în sens restrâns, ca ființă esențială. Cea de-a doua semnificație discutată aici este cea de *simplă prezență*. Vom vedea însă că prin aceste două semnificații fundamentale ale lui „este" suntem departe de a fi epuizat conținutul copulei și că încă nu cunoaștem una dintre semnificațiile sale centrale. Abia atunci când vom pune în evidență și această semnificație vom fi în măsură să înțelegem în întreaga sa bogăție esența enigmatică a acestui obscur „este", însă vom vedea și caracterul său fundamental problematic.

Vom oferi însă mai întâi o recapitulare a celor spuse până acum în
[480] privința copulei. Ne-am familiarizat cu structura care poartă numele de copulă și care în general e exprimată lingvistic sub forma lui „este". Ne-am

întrebat ce înseamnă acest „este" și, în genere, ființa vizată de el. Am sistematizat apoi analiza aristotelică în trei puncte: 1) „este" are o semnificație care ține de felul specific de a semnifica pe care Aristotel l-a determinat ca προσσημαίνειν, semnificație complementară; semnificatul, adică ceea ce este vizat de această semnificație, se raportează în chip esențial la altceva, care trebuie sesizat în privința semnificatului; 2) conținutul specific al lui „este", al ființei, este σύνθεσις, un anumit fel de corelație, un „laolaltă"; 3) Ceea ce este vizat de acest „este" nu e o πρᾶγμα, nu este un lucru sau ceva simplu-prezent, despre care am putea spune că este într-un fel sau altul. Pornind de aici am făcut o comparație între analiza copulei și interpretarea lui „este" oferită de Kant în cele două pasaje amintite. La o privire de ansamblu asupra întregii tradiții a logicii în genere, vedem că există diferențe esențiale în ceea ce privește modul în care a fost conceput acest „este", fapt care indică o ambiguitate a copulei. Se ridică așadar următoarea întrebare: care este originea acestei ambiguități? Oare își are temeiul, în cele din urmă, în diversitatea concepțiilor asupra copulei, sau această ambiguitate a lui „este" ține de el însuși și îi este necesară? Pentru a lămuri aceste întrebări, am încercat să oferim o caracterizare a semnificațiilor principale ale lui „este" pornind de la interpretările sale tipice, așa cum au apărut acestea în cursul istoriei logicii și a metafizicii. Am pornit de la exemplul simplu: „tabla este neagră". Am văzut, în primul rând, că „este"-le e determinat ca legătură lingvistică între cuvântul-subiect și cuvântul-predicat, acestei concepții datorându-se caracterizarea lui „este" drept copulă, drept liant. În al doilea rând, am văzut că prin această abordare a interpretării lui „este" pornind de la funcția sa corelativă la nivel lingvistic este indicată de asemenea o interpretare a lui „este" sub aspectul semnificației sale specifice. De aceea, Kant și Aristotel au considerat că „este" are sensul unei corelații – deși rămâne neclar care sunt [481]
lucrurile aflate în corelație. Dacă privim însă mai atent intenția concretă a propoziției „tabla este neagră", constatăm că „este"-le semnifică aici ființa, *acel ceva* despre care se vorbește. Am determinat cea de-a treia semnificație a lui este drept *cviditate*, constatând că aceasta poate fi înțeleasă în două feluri distincte: fie ca fapt de a fi alcătuit într-un fel sau altul, propriu unui lucru, fie ca ceea ce ține de esența acestui lucru. Am văzut, în al patrulea rând, că „este" poate avea sensul de „înseamnă", „semnifică". În cadrul unor astfel de enunțuri sau interpretări ale enunțului, subiectul

nu este ființarea însăși avută în vedere de cuvântul-subiect (tabla sau orice alt lucru concret), ci subiectul acestei propoziții este *cuvântul*-subiect ca atare: cuvântul „tablă" înseamnă sau semnifică un lucru sau altul. În al cincilea rând, am văzut că enunțul „tabla este neagră" nu vizează numai faptul că tabla ca tablă are în genere această calitate, ci și faptul că această tablă simplu-prezentă este prezentă cu această calitate specifică, astfel că „este" semnifică în același timp și *faptul de a fi simplu-prezent*. Prin „este" e vizată acea ființă în privința căreia ne întrebăm atunci când ne întrebăm *dacă* ceva este. La întrebarea dacă ceva este răspundem spunând *că* este sau, după caz, *că* nu este, astfel că această semnificație a ființei poate fi desemnată și ca factualitate [*Daß-sein*].

Se adună astfel destule semnificații ce-i revin acestui obscur „este" și care sunt întotdeauna vizate în chip la fel de obscur și de la sine înțeles. Cu toate acestea, o altă semnificație centrală a lui „este" a fost trecută cu vederea. Ea poate fi pusă în evidență dacă accentuăm în chip corespunzător propoziția „tabla este neagră" și spunem: „tabla *este* neagră". De astă dată nu avem în vedere numai faptul de a fi într-un fel sau altul, nici doar simpla prezență a ființării care este într-un fel sau altul, ci avem în vedere faptul că ceea ce spun acum, ceea ce afirm prin această propoziție este *adevărat*. Tabla *este într-adevăr* neagră. Prin urmare, „este" indică aici în același timp *veridicitatea* celor spuse în propoziție. Dacă lăsăm la o parte formele extreme și superficiale ale lui „este" și ne îndreptăm atenția asupra *conținutului său intrinsec*, atunci putem spune că „este" semnifică cviditatea – fie sub forma faptului de a fi într-un fel sau altul, fie ca ființă esențială –, factualitatea și veridicitatea.

[482] Chiar și cea din urmă semnificație a lui „este" a fost luată drept punct de pornire pentru diferite teorii asupra copulei, asupra λόγος-ului și asupra judecății în genere. Potrivit acestor teorii, care, mai ales în zilele noastre, au ajuns să predomine, prin astfel de propoziții este afirmat ceva, în cazul nostru faptul de a fi negru este afirmat în privința tablei, astfel că „este" exprimă de fapt această afirmare. Prin ea este afirmat că acel lucru despre care se vorbește este valid [*gilt*], astfel că „este" poate fi interpretat și ca *validitate* sau ca *fapt de a fi valid*. Lotze a dezvoltat o teorie a judecății tocmai în această direcție, lui urmându-i Windelband, Rickert și Lask. Această interpretare a judecății, potrivit căreia în cadrul său este exprimată validitatea unui lucru, a devenit mai ales pentru Rickert punct de plecare pentru o filozofie a valorii. Rickert consideră că dacă prin ju-

decată este afirmată validitatea unui lucru, aceasta nu e cu putință decât dacă validitatea are un criteriu; tot ceea ce este valid trebuie să fie măsurat în funcție de ceea ce ar trebui să fie. Acest „trebuie", această normă are forță și caracter obligatoriu numai dacă este întemeiată într-o valoare. Așa a apărut orientarea spre filozofia valorii.

Nici una dintre teoriile prezentate mai devreme asupra lui „este" și asupra ființei din cadrul propoziției nu este corectă, pentru că toate sunt unilaterale. Însă de ce sunt unilaterale? Pentru că ele trec cu vederea diversitatea semnificațiilor lui „este" și nu dau seamă de ea. Vom ajunge însă oare la adevărata teorie dacă vom pune toate aceste interpretări laolaltă și vom ajunge la un compromis? În nici un caz, căci lucrurile sunt mai complicate decât atât. Este imperativ necesar acum să observăm ceva mult mai esențial. Căci aici nu este vorba de a vedea că toate aceste semnificații – cviditatea, factualitatea și veridicitatea – rezidă sau pot rezida în acest „este", ci de a vedea *că* – și de a ne întreba *de ce* – toate aceste semnificații *trebuie* să rezide în acest „este", în primă instanță și cel mai adesea în chip *nediferențiat* și indistinct. Este imperativ necesar să surprindem această *indiferență* și *universalitate* aparte a lui „este" ca esență originară și primordială a copulei sau, mai bine spus, a ceea ce este determinat în chip superficial drept copulă. Prin urmare nu poate fi în nici un caz vorba că „este" ar avea în primă instanță numai sensul unui liant (sau al unui conector lexical) și că apoi i s-ar adăuga, rând pe rând, celelalte [483]
semnificații, ci dimpotrivă: ceea ce este și rămâne mereu *originar și primordial* este *diversitatea nediferențiată și deplină*, din care se desface uneori și în anumite cazuri, în funcție de tendințele discursive ale enunțului, numai o singură semnificație, sau una singură predominantă – cea care este vizată. Multiplicitatea originară, însă nearticulată și neaccentuată a ceea ce înseamnă deja de la bun început *ființa* este limitată de fiecare dată la o anumită semnificație, deși întreaga multiplicitate înțeleasă *inter alia* nu este eliminată, ci chiar pusă ori afirmată în acest fel. Dacă se ajunge la un concept de ființă, el își are originea într-una sau alta dintre aceste semnificații. Această limitare survine însă întotdeauna ulterior, prin raport la întregul originar. Importanța înțelegerii acestei esențe multiforme a copulei nu poate fi măsurată acum decât într-o anumită direcție, și anume într-o direcție care ne reconduce imediat către problema noastră *directoare*, pe care *am lăsat-o deoparte în tot acest răstimp*.

§ 73. *Revenire la temeiul posibilității structurii specifice enunțului, privită în întregul ei*

a) Indicarea corelației dintre întrebarea noastră privitoare la structura enunțului și problema directoare a lumii

Voi caracteriza din nou, pe scurt, *problema lumii așa cum a fost ea elaborată până în acest punct: lumea* este *starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei*. Interogarea noastră a vizat mai întâi acest „ca", pentru a putea pătrunde apoi, pornind de la el, până la fenomenul lumii. „Ca"-ul este un element distinctiv al acelui lucru față de care *Dasein*-ul uman este deschis, spre deosebire de deschiderea față de... specifică animalului. În cazul acestuia din urmă, deschiderea față de... este acapararea sa de către... în starea de captivare. Acest „ca" aparține unei *relaționări*. Dimensiunea
[484] și felul acestei relații sunt obscure. Însă „ca"-ul se află totuși în legătură cu *enunțul*. Am încercat, de aceea, să clarificăm felul în care „ca"-ul aparține structurii enunțului, prin intermediul unei interpretări a acestuia. Interpretarea enunțului, care a avut drept punct de plecare teoria aristotelică, a scos la iveală faptul că toate structurile esențiale ale enunțului – κατάφασις, ἀπόφασις, ἀληθεύειν și ψεύδεσθαι – pot fi reduse la σύνθεσις și διαίρεσις. Această stranie alăturare a unor tipuri de relații care se exclud reciproc ne-a rămas obscură și enigmatică. Am putea presupune că aici se află acea relație căreia îi aparține „ca"-ul. Enunțul este însă întotdeauna – la fel ca și κατάφασις și ἀπόφασις – un enunț despre..., λόγος τινός (Platon). Acel lucru la care se raportează ἀπόφανσις-ul potrivit formei sale este *ființarea*. În enunț este vorba, sub diverse forme, despre *ființa* ființării, exprimată în „*este*". Potrivit lui Aristotel, și în acest caz avem de-a face cu o σύνθεσις. Prin urmare și „ființa", cu diversitatea ei, își are temeiul, întocmai precum „ca"-ul, în această enigmatică σύνθεσις și διαίρεσις. Sau, pentru a fi precauți, putem spune că „ființa" și „ca"-ul trimit către aceeași origine. Altfel spus: *clarificarea esenței „ca"-ului merge mână în mână cu întrebarea privitoare la esența lui „este", la esența ființei. Ambele întrebări servesc elaborării problemei lumii*. Acest lucru poate fi deja pus în evidență pornind de la analiza formală premergătoare a conceptului de lume înțeles ca stare de manifestare a ființării ca atare. Aceasta din urmă presupune însă starea de manifestare a ființării ca ființare, adică în privința ființei

sale. Acest „ca", respectiv relația în care este întemeiat și care îl constituie face cu putință perspectiva asupra ființei. Întrebarea referitoare la felul în care stau lucrurile în privința ființei nu poate fi ridicată în lipsa întrebării privitoare la esența „ca"-ului, și invers. Prin urmare, este necesar să ne gândim care dintre cele două întrebări ar trebui privilegiată metodologic. Întrebarea directă privitoare la „ca" și la relația în care este întemeiat ne-a condus întotdeauna aproape imediat într-o zonă obscură. Numai un ocol prin problema λόγος-ului ne-a oferit o privire asupra diversității structurilor sale (nu vom discuta aici cărui fapt i se datorează acest lucru). Se cuvine, prin urmare, să reluăm acest drum, mai ales că el ne-a adus în fața [485] întrebării privitoare la ființa înțeleasă sub forma copulei. Se impune acum să cuprindem cu privirea întreaga structură a λόγος-ului și să ne întrebăm care este temeiului posibilității sale (σύνθεσις–διαίρεσις), urmând firul călăuzitor al analizei lui „este" – care aparține acestei structuri a λόγος-ului –, considerat în primă instanță în diversitatea indistinctă a semnificațiilor sale.

Dar ne putem oare întreba ce se află în spatele enunțului? Nu este el oare ceva ultim? Pe de altă parte însă, am aflat că există părți componente ale λόγος-ului – ὄνομα și ῥῆμα, așa-numitele părți de vorbire. Prin urmare, λόγος-ul poate fi descompus în aceste părți de vorbire: cuvântul-subiect, cuvântul-predicat și copula. Lucrurile stau într-adevăr așa, numai că prin această descompunere se distruge caracterul unitar al λόγος-ului, astfel că și legătura plutește în gol, fără să poată fi ceea ce este, adică relațională. Căci și potrivit lui Aristotel, ceea ce leagă are această semnificație numai în măsura în care se raportează la συγκείμενα, la termenii pe care îi pune în legătură. Noi nu ne întrebăm însă în privința unor părți componente ale λόγος-ului, ci în privința *temeiului* de posibilitate al întregului λόγος ca atare, pornind de la acest „este" și de la poziția sa în cadrul întregii structuri a λόγος-ului. Prin urmare, întrebarea ce vizează temeiul de posibilitatea al λόγος-ului trebuie să vizeze ceva diferit decât descompunerea și separarea acestuia în părțile sale componente. Prin această interogare trebuie să încercăm, mai curând, *să păstrăm ca întreg* acel ceva ale cărui temei și posibilitate intrinsecă sunt puse în discuție. Kant a fost primul care a văzut caracterul aparte al acestui mod de interogare sau de analitică, chiar dacă el n-a devenit conștient de importanța acestei descoperiri în aspectele sale ultime și particulare. Este vorba despre acea formă de analitică pe care neokantienii au numit-o mai târziu – simplificând-o însă într-un anumit sens – „interogare privitoare la origine". A chestiona

λόγος-ul în privința originii sale nu înseamnă a indica locul din care el ia naștere în chip concret, în fiecare caz în care este rostit, ci locul din care el ia naștere potrivit posibilității intrinseci a esenței sale. *Investigarea originii* și demersul analitic presupun, prin urmare, interogarea temeiului
[486] posibilității intrinseci a unui lucru sau, cum se mai spune pe scurt, interogarea acestui temei în vederea *descoperirii temeiului* [*Ergründen*]. Cercetarea originii nu este întemeiere [*Begründen*] în sensul oferirii unei demonstrații concrete, ci o interogare a originii esențiale, o scoatere la iveală a unui lucru pornind de la temeiul esenței sale, o descoperire a temeiului în sensul indicării temeiului de posibilitate al structurii în întregul ei. Întrebăm în acest fel în privința temeiului posibilității intrinseci a λόγος-ului. Interogarea noastră vizează, așadar, dimensiunea care face cu putință în chip intrinsec λόγος-ul, adică *originea esenței sale*. Prin urmare, această dimensiune originară trebuie să ne fie deja dinainte cunoscută. Însă cum o putem găsi? În mod evident nu o putem găsi decât dacă cuprindem cu vederea întreaga structură a λόγος-ului și dacă încercăm să vedem ce ne indică structura sa internă esențială drept temei al său, în care este cuprins.

Ne întrebăm, prin urmare, unde se situează λόγος-ul în genere. Nu putem răspunde decât că el este o *raportare* esențială a omului. Prin urmare, trebuie să cercetăm *temeiul posibilității intrinseci a* λόγος*-ului pornind de la esența ascunsă a omului*. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să facem rost de undeva de o definiție a esenței omului și să ne folosim de ea. Dimpotrivă, este necesar să pornim chiar de la această structură corect înțeleasă a λόγος-ului, pentru ca, mergând înapoi pe firul ei până la anumite temeiuri ale posibilității sale, să lăsăm pentru întâia oară să ajungă la cuvânt felul în care stau lucrurile în privința esenței omului. Așadar, nu știm decât că, pornind de la λόγος și de la unitatea structurii sale, trebuie să ajungem, printr-o regresie, până la esența umană. Însă n-am spus nimic în privința aceste esențe. Nu avem decât teza că *omul este făuritor de lume*, teză despre care am afirmat că privește esența omului, având același caracter ca și teza că animalul este indigent de lume. În cele din urmă, ceea ce numim aici făurire de lume este chiar *temeiul posibilității intrinseci a* λόγος*-ului*. Însă nu știm deocamdată dacă este într-adevăr acest lucru și,
[487] mai ales, *ce* este ea. În cele din urmă, pornind de la esența făuririi de lume devine inteligibil ceea ce Aristotel numea temeiul de posibilitate al lui λόγος ἀποφαντικός, și anume perceperea și structura sa aparte, înțeleasă

ca σύνθεσις–διαίρεσις, pe care am pus-o în legătură cu structura de „ca". Însă, dacă ne gândim bine, ne amintim că mai știm și altceva despre om în afară de faptul că este făuritor de lume. În prima parte a prelegerii noastre am discutat pe larg o *dispoziție afectivă fundamentală* a omului, ocazie cu care am putut arunca o privire esențială asupra *Dasein*-ului omului în genere. Acum, la final, când investigăm temeiul posibilității intrinseci a enunțului, se ridică întrebarea dacă nu cumva suntem conduși, în cele din urmă, înapoi către acea dimensiune pe care am descoperit-o deja, dintr-o perspectivă foarte diferită de cea prezentă și printr-o interpretare foarte detaliată a plictiselii ca dispoziție afectivă fundamentală a *Dasein*-ului.

b) Punctul de plecare pentru interogația ce ne conduce înapoi către constituția internă esențială a enunțului: putința de a fi „sau–sau" – dezascundere sau ascundere, care indică și exprimă ființa atât sub forma atribuirii, cât și sub forma negării

Sarcina noastră concretă și imediată este aceea de a ne întreba cu privire la temeiul posibilității λόγος-ului, și anume pornind de la *constituția sa internă esențială* pusă acum în lumină. Trebuie să păstrăm mereu în minte această sarcină, mai presus de orice altceva, rezumându-ne la discutarea λόγος-ului sau a enunțului simplu. Exemplul formal al unui astfel de λόγος este: „*a* este *b*". Suntem însă datori să ne întrebăm dacă aceasta este într-adevăr constituția esențială a λόγος-ului. Punctul nostru de pornire este *o anumită* formă a λόγος-ului, anume exemplul unei κατάφασις și – așa cum am presupus – al unui ἀληθεύειν, așadar forma enunțului afirmativ adevărat. Atunci când se discută în logică despre λόγος, despre propoziție sau despre judecată, *această* formă este întotdeauna prima dată ca exemplu, deși nu este singura. În afară de această formă mai există și enunțul negativ adevărat, enunțul afirmativ fals și enunțul negativ fals. Prin urmare, trebuie să ținem cont și de aceste forme [488] ale enunțului. Asta se întâmplă într-o anumită măsură și în cadrul teoriilor curente asupra judecății. Însă tocmai aici se comite o eroare fundamentală, pentru că ne lovim de o dificultate fundamentală în chestiunea noastră. Nu avem voie să privim nici judecata afirmativă adevărată, nici altă formă a λόγος-ului drept o formă privilegiată a sa, pentru ca apoi să

le luăm pe celelalte în discuție numai în chip suplimentar (în completare). Dacă facem asta, vom rata adevărata dimensiune a problemei. Această abordare adecvată lipsește chiar și la Aristotel și, prin urmare, nu este de găsit în nici una dintre teoriile care i-au urmat. Însă Aristotel încă s-a aflat aproape de rădăcina problemei. El subliniază în chip explicit un lucru care astăzi nu mai este înțeles nici în logică, anume faptul că λόγος-ul nu este adevărat *și* fals, ci adevărat *sau* fals: ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Pe de altă parte, nu este greu de înțeles de ce problematica centrală n-a fost sesizată de Aristotel: deoarece prima și singura sa preocupare era necesitatea de a aduce pentru întâia oară la lumină structurile λόγος-ului în genere, care nu fuseseră puse în lumină decât în chip preliminar și superficial de teoriile predecesorilor săi, inclusiv de cele ale lui Platon. Dacă aici se poate vorbi în genere despre „mai ușor" și „mai greu", atunci radicalizarea este întotdeauna „mai ușoară", pentru că a fost deja pregătită. În primă instanță însă, problemele ajung la lumină în acest fel.

Discutarea acelei forme a enunțului pe care am definit-o drept afirmativă și adevărată înlesnește interpretarea λόγος-ului, din rațiuni pe care nu le vom discuta aici. Acest tip de abordare specific logicii, care își ia ca punct de plecare judecata afirmativă adevărată, este îndreptățit într-o anumită măsură, însă conduce tocmai de aceea la eroarea fundamentală de a crede că celelalte forme posibile ale enunțului trebuie discutate doar în funcție de aceasta dintâi, ca o completare. În *Ființă și timp* am căzut eu însumi pradă acestei iluzii, cel puțin în privința interpretării λόγος-ului (*cf.* pp. 222 și 285 și urm., pagini care nu se află sub spectrul acestei iluzii).

[489] În cadrul interpretării pe care o voi oferi aici – și care evident că nu invalidează propriu-zis cele spuse în *Ființă și timp* – va trebui să mă îndepărtez în chip esențial și decisiv de cele prezentate acolo.

Este imposibil deocamdată să dobândim o perspectivă centrală asupra constituției interne esențiale a λόγος-ului, chiar dacă ținem seama pe deplin de toate formele sale posibile, de judecata afirmativ adevărată și de cea afirmativ falsă, de cea negativ adevărată și de cea negativ falsă. Esența λόγος-ului constă tocmai în faptul că în el rezidă, ca atare, posibilitatea de a fi „*ori* adevărat, *ori* fals" și „*atât* afirmativ, *cât și* negativ". Tocmai *posibilitatea* de a lua toate aceste forme, determinate aici doar în linii mari, constituie esența cea mai intimă a λόγος-ului. Abia atunci când vom înțelege acest lucru vom ajunge în locul de unde trebuie să facem *saltul* înapoi către *originea* λόγος-ului. Λόγος-ul nu este o structură simplu-pre-

zentă, care apare când sub o formă, când sub alta, ci este, potrivit esenței sale, această posibilitate de a lua o formă sau alta. Am spus că el este o *putință de a...* Prin putință înțelegem întotdeauna posibilitatea unei raportări, adică posibilitatea unui raport cu ființarea ca atare. Λόγος-ul este o putință, adică *dispune* în el însuși *de o raportare de sine la ființarea ca atare.* Prin contrast, am numit *abilitate* posibilitatea proprie comportamentului animal de a se raporta la ceva în cadrul stării de captivare și acaparare.

Λόγος ἀποφαντικός este această putință de a fi „sau–sau", sau dezascundere, sau ascundere, care indică atât sub forma atribuirii, cât și sub forma negării. În cadrul acestei indicări, „este"-le (ființa) este exprimat potrivit uneia sau alteia dintre semnificațiile sale. Caracterul acestei putințe astfel orientate constituie esența lui λόγος ἀποφαντικός, în el este fixată constituția sa esențială și pornind de aici trebuie să vedem dacă există ceva care să indice spre temeiul care face cu putință această esență. Ce anume stă la temeiul acestei putințe a λόγος-ului – ce *trebuie* să se afle la temeiul său? – dacă este ca el să ființeze în chip esențial așa cum se face cunoscut, adică *tocmai ca dublă posibilitate („sau–sau") a dezascunderii și a ascunderii care indică și exprimă ființa*? Atunci când vom fi răspuns acestor întrebări [490] vom putea vedea cum și aici – ca pretutindeni în filozofie – un fenomen banal și elementar precum judecata sau enunțul – un fenomen care a fost deja analizat până la epuizare din toate perspectivele posibile – ne conduce dintr-odată înapoi într-o dimensiune care nu este alta decât aceea a *vastității* și *stranietății* la care ar fi trebuit să ne conducă în primă instanță interpretarea dispoziției afective fundamentale.

Înainte de a ne apleca acum asupra acestei probleme, să ne mai amintim o dată întregul său context. Luând drept exemplu propoziția „tabla este neagră", am dus mai întâi la bun sfârșit interpretarea copulei, punând în evidență o semnificație fundamentală a sa, pe care am desemnat-o prin formularea: ființa este veridicitate. Această ființă în sensul de veridicitate este avută în vedere în chip implicit în orice propoziție, fie că propoziția exprimă ființa în sensul simplei prezențe sau ca fapt de a fi constituit într-un fel sau altul, fie că exprimă ființa în sensul constituției sale esențiale. Semnificația aceasta – cea de veridicitate – se întrepătrunde într-un sens deosebit cu celelalte trei semnificații ale ființei discutate mai devreme, astfel încât devine manifestă o unitate aparte a tuturor semnificațiilor legate

în chip intrinsec una de alta. Trebuie să ne întrebăm, așadar, cum este posibilă această ambiguitate a copulei și care este temeiul unității acestei diversități de semnificații. Ne amintim că ambiguitatea aceasta ne-a devenit cunoscută, într-un chip cu totul general, ca esență pozitivă a copulei, care se exprimă în primă instanță în acea indistincție și universalitate ce dau naștere diferitelor teorii unilaterale asupra λόγος-ului. Chiar și Aristotel, care n-a văzut această ambiguitate a copulei, a înțeles-o pornind de la o σύνθεσις. Momentele structurale ale λόγος-ului: κατάφασις și ἀπόφασις, ἀληθές și ψεῦδος – a căror discutare a precedat analiza propriu-zisă a λόγος-ului – sunt înțelese, la rândul lor, pornind de la o σύνθεσις și o διαίρεσις. Spuneam mai devreme că această σύνθεσις subiacentă λόγος-ului este, probabil, acea relație în care se întemeiază acel lucru
[491] ce face obiectul cercetării noastre: „ca"-ul și structura de „ca". Însă dacă Aristotel consideră că ființa sau copula – privită în ambiguitatea sa – își au temeiul într-o σύνθεσις, apare posibilitatea ca *ființa și „ca"-ul să aibă o rădăcină comună*. Acest lucru este deja semnalat de faptul că, în cadrul indicării formale a conceptului de lume ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei, laolaltă cu sesizarea ființării înseși, facem uz de acest „ca" într-un sens privilegiat. Poate că tocmai relația în care își are rădăcinile acest „ca" și structura de „ca" este cea care face cu putință ca ființa să ajungă în raza privirii, așa încât structura de „ca" și ființa se află cumva în corelație. Evident că nu putem vedea dacă lucrurile stau într-adevăr așa decât dacă, în urma interpretării de mai sus a λόγος-ului, înțelegem în același timp că acesta nu este ceva de sine stătător, ci este la rându-i întemeiat în ceva mai originar. Nu vom putea însă găsi această esență originară a λόγος-ului dacă vom încerca să o descoperim pornind de la una sau alta dintre formele sale, ci numai dacă vom cuprinde în raza privirii *întreaga* structură a esenței λόγος-ului și numai dacă vom investiga dimensiunea originii sale, adică acea dimensiune care îl face pe acesta cu putință potrivit posibilității sale intrinseci. Tocmai de aceea nu ne putem servi în chip preeminent de exemplul enunțului afirmativ adevărat pe post de punct de pornire al acestei investigații privitoare la originea esenței λόγος-ului sau a enunțului, așa cum se întâmplă de obicei; nu ne putem servi însă nici de celelalte forme ale enunțului. Se impune, mai curând, să vedem că esența mai profundă a λόγος-ului rezidă tocmai în această putință a sa de a fi „sau–sau", sau adevărat, sau fals, de a lua atât forma atribuirii, cât și forma negării. Nu avem certitudinea de a putea *descoperi*

într-adevăr *temeiul* λόγος-ului potrivit structurii sale esențiale decât dacă întrebarea privitoare la temeiul de posibilitate al λόγος-ului este în așa fel pusă încât să vizeze ceea ce face cu putință esența sa intrinsecă – și anume putința sa de a fi „sau–sau", sau adevărat, sau fals.

c) Faptul de a fi liber și deschis în chip preontologic față de ființarea ca atare și situarea opozitivă a *Dasein*-ului față de ceea ce are caracter obligativ*, ca temei al posibilității enunțului

Λόγος-ul în forma de λόγος ἀποφαντικός este putința unei *raportări* [492] care indică ființarea, fie prin dezascunderea sa (adevăr), *fie* prin ascunderea sa (fals). Această putință nu este posibilă ca putință decât dacă își are temeiul într-un *fapt de a fi liber pentru ființarea ca atare*. Acesta este temeiul pentru *faptul de a fi liber în actul* indicării ce atribuie sau neagă, iar acest fapt de a fi liber poate lua, apoi, forma *faptului de a fi liber pentru* a dezascunde sau pentru a ascunde (adevăr sau falsitate). Pe scurt, λόγος ἀποφαντικός nu este posibil, ca enunț, decât acolo unde există libertate. Numai în cadrul acelei raportări sau putințe specifice, care ia naștere pe temeiul libertății astfel articulate și care articulează la rândul său, adică numai în cadrul indicării sunt posibile ceva precum adecvarea la... și legătura cu..., în așa fel încât acea ființare cu care ne aflăm în legătură se face cunoscută în caracterul său obligativ. Dezascunderea și ascunderea proprii λόγος-ului, adevărul și falsitatea, adevărul *sau* falsitatea, adică *posibilitatea* amândurora nu există decât acolo unde există libertate, așa cum numai acolo unde există libertate există și posibilitatea obligativității. Tocmai această posibilitate și acest caracter potențial al λόγος-ului este acel lucru al cărui *temei* vrem să-l *scoatem la iveală*. Dacă spunem că această

* Termenii *Verbindlichkeit* (obligativitate, angajament) și *verbindlich* (obligativ), construiți prin sufixarea sau prefixarea verbului *binden* (a lega, a pune în legătură), au fost redați în acest paragraf prin sintagmele „ceea ce obligă", „caracter obligativ", respectiv „obligativ". Acest concept ce provine din latinescul *obligare* (a lega) trebuie înțeles pornind de la sensul să etimologic care s-a pierdut în bună măsură în uzul curent al limbii și care este similar cu sensul germanului *binden*. Acest sens etimologic al termenului este avut în primul rând în vedere de Heidegger, care apelează în acest paragraf la un joc de cuvinte cu o miză filozofică fundamentală, pornind tocmai de la acest verb.

putință de a indica își are temeiul într-un fapt de a fi liber pentru ființarea ca atare, înseamnă că λόγος-ul nu este cel care produce mai întâi un raport cu ființarea ca atare, ci *își are* el însuși *temeiul* într-un astfel de raport. Într-un anumit fel, λόγος-ul face mereu uz, în toate formele sale, de un astfel de raport. În ce fel? Λόγος-ul nu poate indica ființarea așa cum este ea și nici nu-i poate atribui prin această indicare ceea ce îi aparține, așa cum nici nu poate nega ceea ce nu îi aparține, decât dacă are deja în genere posibilitatea de a evalua indicarea sa și adecvarea ei față de ființare.

[493] Însă, pentru a putea hotărî în privința adecvării sau a inadecvării celor indicate de λόγος – sau, mai precis, pentru a se putea raporta în genere față de acest „sau–sau" – omul trebuie să aibă mai înainte un *spațiu de joc* în cadrul discursului său enunțiativ pentru acest du-te-vino specific lui „sau–sau", pentru *adevăr sau falsitate*, un spațiu de joc în care ființarea însăși care urmează să fie vizată prin enunț să fie deja manifestă. Aici avem de-a face cu un lucru esențial: λόγος ἀποφαντικός nu doar că nu produce raportul cu ființarea – așa cum am arătat mai sus –, dar el nu produce nici măcar această stare de manifestare a ființării; el nu face decât să se folosească deja întotdeauna atât de *cel dintâi*, cât și de *cealaltă*, pentru a fi ceea ce poate fi: indicare ce scoate din ascundere sau ascunde.

Și, cu toate acestea, atunci când vorbim despre dezascundere și ascundere, nu spunem că λόγος-ul însuși este cel care face manifest, că este adevărat – ba chiar, potrivit opiniei generale, că este adevăratul și unicul loc al adevărului? Evident că în λόγος rezidă adevărul, respectiv posibilitatea de a fi „sau–sau", însă această veridicitate posibilă *a sa*, această dezascundere *nu este una originară*, adică nu este acel fapt de a face să fie manifest, acea dezascundere prin care ființarea ca atare ne este în genere deschisă, adică în ea însăși dezascunsă. Nu se întâmplă niciodată ca un enunț ca atare – oricât de adevărat ar fi – să poată dezascunde în chip primordial ființarea ca atare. Să luăm un exemplu: atunci când rostim enunțul adevărat „tabla este neagră", această ființare – și anume tabla – nu ne devine pentru prima dată manifestă în faptul său de a fi într-un fel sau altul, ca și când datorită enunțului ca atare ni s-ar descoperi, așa-zicând, ceea ce fusese mai înainte acoperit. Deși enunțul descoperă în felul *său* ființarea, el nu ne aduce *niciodată în genere* și *în chip primordial* în fața ființării dezascunse, ci, dimpotrivă, tabla neagră trebuie să fi devenit deja manifestă pentru noi potrivit felului său de a fi, pentru ca noi să putem indica printr-un enunț ceva în privința ei. Λόγος ἀποφαντικός nu este

decât un enunț care *explicitează* ceea ce este deja manifest, însă nu el constituie mai întâi starea de manifestare a ființării. E drept că enunțul [494] poate fi adevărat sau fals; mai mult decât atât, el este *forma* în care *se exprimă* în genere veridicitatea sau falsitatea și în care ele pot fi comunicate și *împărtășite*. Dar acest lucru nu înseamnă în nici un caz că adevărul enunțului este forma de bază a adevărului. Desigur, pentru a vedea acest lucru trebuie să aruncăm o privire mai adâncă asupra esenței adevărului, lucru pe care îl vom face în cursul cercetărilor care vor urma. Dacă ne sustragem însă acestei sarcini și rămânem de la bun început la una sau alta dintre opiniile dogmatice care ne spun ce ar trebui să fie adevărat, atunci vom putea demonstra fără rest – așa cum se face mereu astăzi – că judecata este purtătoarea adevărului. Dacă spunem de la bun început că a fi adevărat înseamnă a fi valabil, iar apoi că ceea ce este valabil este astfel numai în virtutea faptului că îl recunosc ca atare; că recunoașterea este expresia și actul fundamental al afirmării, iar afirmarea forma fundamentală a judecății, atunci adevărul ca valabilitate se află în corelație cu judecata ca afirmație. Acest raționament nu poate fi contrazis cu nici un chip. Se ridică însă întrebarea dacă esența adevărului este într-adevăr valabilitatea, sau dacă nu cumva această caracterizare a adevărului ca valabilitate este cea mai îndepărtată și mai superficială interpretare, o interpretare la care poate ajunge – sau este chiar sortită să ajungă – doar gândirea sănătoasă în sensul de gândire obișnuită. În cele ce urmează vom învăța să vedem că lucrurile stau într-adevăr în acest fel.

Λόγος ἀποφαντικός are în mod cert posibilitatea veridicității sau falsității, însă acest fel de veridicitate, ca fapt de a deveni manifest, se întemeiază într-o stare de manifestare ce *precede* predicația și enunțul și pe care tocmai de aceea o numim *stare de manifestare antepredicativă* sau, mai bine spus, *adevăr prelogic*. Termenul „logic" este înțeles aici într-un sens foarte strict, și anume ca ceea ce privește λόγος ἀποφαντικός în forma interpretată mai devreme. Prin raport cu acesta există o stare de manifestare care îl *precede*, care se află *înaintea* lui într-un sens bine determinat, și anume în sensul că această stare de manifestare constituie temeiul posibilității veridicității și falsității λόγος-ului, în sensul că îl precede întemeindu-l.

Am văzut apoi că enunțul este exprimat – chiar dacă nu întotdeauna [495] sub această formă lingvistică – prin apel la „este", la ființă, și că această ființă are, în primă instanță, o semnificație indistinctă și universală. Acum se vădește că enunțul nu atribuie, așa-zicând, pentru prima dată ființa

acelei ființări pe care o vizează, că această ființare nu își primește caracterul de ființă abia prin intermediul acestui „este", ci, dimpotrivă, acest „este" în întreaga sa diversitate și determinare contextuală se arată întotdeauna numai ca enunțare a *ceea ce* este ființarea, a *felului în care* este – *în cazul în care este*. Tocmai de aceea, esența [*Wesen*] ființei nu poate fi înțeleasă în diversitatea ei pornind de la copulă și de la semnificațiile sale. Este nevoie, mai curând, de o întoarcere la acea dimensiune subiacentă oricărui enunț și copulei sale, și anume *ființarea deja manifestă în ea însăși*. Tocmai pentru că ființa copulei, în oricare dintre semnificațiile sale, nu este cea originară, iar copula joacă un rol esențial în cadrul propoziției rostite – care trece, în general, drept loc al adevărului – apare necesitatea unei destrucții.

Λόγος ἀποφαντικός – ca putință în sensul definit mai devreme – indică prin urmare o stare de manifestare a ființării ca atare care *precede* orice rostire. Se ridică, așadar, întrebarea: este oare această stare pre-logică de manifestare a ființării ca atare *temeiul* originar al posibilității acestei putințe? Se vădește oare în acest temei ceea ce Aristotel intuise deja atunci când vorbea despre σύνθεσις și διαίρεσις? Dacă această stare de manifestare originară a ființării este mai originară decât λόγος-ul, iar λόγος-ul este o raportare specific umană, unde se află această stare de manifestare originară? În mod evident, ea nu-i este străină omului, ci trebuie să fie omul însuși înțeles într-un sens mai profund, omul însuși potrivit esenței sale. Această esență a fost indicată prin teza: omul este *făuritor de lume*. Unde se află această stare de manifestare și în ce constă ea?

Deocamdată vedem deja că dacă posibilitatea intrinsecă a lui λόγος
[496] ἀποφαντικός este întemeiată în ceva și mai originar și dacă această dimensiune mai originară este cumva corelată cu ceea ce am numit *lume* și *făurire de lume*, atunci judecățile și propozițiile în sine nu sunt în chip primar făuritoare de lume, chiar dacă ele aparțin făuririi de lume. Λόγος-ul este o putință ambivalentă („sau–sau") de a dezascunde sau de a ascunde prin intermediul indicării. Prin urmare, formularea oricărui enunț *presupune* și *necesită* deja ca cel care-l rostește să fie deschis față de ființarea însăși care este vizată de fiecare dată prin judecata respectivă. Această putință trebuie, așadar, să se reflecte ca atare în acel „sau–sau" al adecvării sau inadecvării față de ființarea vizată în cadrul acestui λόγος. Această deschidere a omului față de ființarea care poate deveni obiectul și tema unui enunț nu echivalează cu simpla prezență a unui gol ce se deschide în fața

noastră și care poate fi umplut – un gol ce apare în om și care îl deosebește pe acesta de lucruri și de caracterul lor determinat. Dimpotrivă, această deschidere *față de* ființare așa cum este ea, deschidere care face cu putință λόγος-ul, pune în joc posibilitatea unei legături de ordinul indicării cu ființarea. Deschiderea față de… este de la bun început o *situare opozitivă liberă* a *Dasein*-ului *care se lasă pus în legătură* cu ceea ce este prezent ca ființare. Posibilitatea *Dasein*-ului de a fi receptiv față de ființare, posibilitate care îl poate pune în legătură cu ea, adică această relație a sa cu ființarea din cadrul raportării sale de un fel sau altul față de ea, caracterizează în genere orice putință și orice raportare, deosebindu-le de abilitatea și comportamentul specific animale. În cadrul acestora din urmă nu avem niciodată de-a face cu un fapt de a fi pus în legătură cu ceva care are un caracter obligativ, ci doar cu o dezinhibare a pornirilor instinctuale ce rămân într-o stare de captivare.

Starea de manifestare antepredicativă nu trebuie doar să survină sau să fi survenit, în genere, întotdeauna deja, pentru ca un astfel de enunț care indică ceva într-un fel sau altul să poată fi formulat, ci această *stare de manifestare antepredicativă* trebuie să fie ea însăși o asemenea *survenire*, în care să poată surveni un anumit *fapt de a fi pus în legătură* [*Sich-binden-lassen*]. Aceasta este raportarea prealabilă a *Dasein*-ului la ceea dă măsura enunțării care indică, adică la ființarea așa cum este ea. Acest fapt de a da măsura, înțeles ca raportare ce se lasă pusă în legătură cu ființarea, este [497] transferat de la bun început asupra ființării, astfel că adecvarea sau inadecvarea enunțului se stabilește prin raport cu aceasta. Raportarea de ordinul enunțării trebuie să fie în sine o recunoaștere a ceea ce poate da măsura enunțării înseși. O asemenea recunoaștere și supunere față de ceea ce obligă este iarăși posibilă numai acolo unde există *libertate*. Numai acolo unde există această posibilitate a transferării caracterului obligativ asupra unui alt lucru există și spațiul de joc care permite determinarea raportului față de ceea ce este obligativ ca fiind adecvat sau inadecvat. Dacă analizăm din această perspectivă vechea definiție tradițională a adevărului – *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, ὁμοίωσις, conformare, adecvație a gândirii la lucrul care este gândit – observăm că această veche definiție a adevărului este corectă cel puțin în privința punctului său de plecare. Însă ea este *numai* un *punct de plecare*, nefiind sub nici o formă ceea ce este considerată în genere, și anume o determinare a esenței sau un rezultat al determinării esenței adevărului. Ea este numai începutul

problemei pe care o ridică întrebarea privitoare la temeiul conformării față de ceva în genere. Acel lucru care trebuie să se afle la temeiul acestei *adaequatio* este caracterul fundamental al deschiderii. Faptul de a se lăsa pus în legătură, specific *Dasein*-ului, trebuie să-și apropie deja în chip prealabil acel lucru care trebuie să fie dătător de măsură și obligativ, ca ceea ce poate pune în legătură și obliga. Numim *raportare fundamentală – faptul de a fi liber* într-un sens originar – această situare opozitivă (față de ceva care leagă) ce survine, *întemeind-o*, în cadrul oricărei raportări de ordinul enunțului.

Ceea ce pune în legătură se anunță însă pentru indicare *ca ființare* care este – sau nu este – într-un fel sau altul; ființare care este sau nu este în genere; care are această esență, sau alta. Prin urmare, raportarea fundamentală ce are caracterul acestei poziționări opozitive care lasă *Dasein*-ul să intre în legătură cu ființarea trebuie să survină în așa fel încât, prin ea, ființarea să fie din capul locului manifestă ca atare. În mod corespunzător, această stare de manifestare a ființării ca atare este de așa natură, încât atitudinea specific umană ce pune în joc enunțul, fiind o putință a noas-
[498] tră, se poate pronunța atât în privința faptului de a fi într-un fel sau altul, cât și în privința factualității sau cvidității sale.

Deosebirea esențială dintre faptul de a fi deschis al animalului și *deschiderea față de lume* specifică omului devine acum din ce în ce mai clară în anumite privințe particulare. Faptul de a fi deschis al omului este o situare opozitivă, iar faptul de a fi deschis al animalului este un fapt de a fi acaparat de către... și, astfel, un fapt de a fi absorbit de către sfera care îl înconjoară.

d) Deschiderea prelogică față de ființare, înțeleasă ca o constituire a întregului (ca făurire preliminară a lui „în întregul...") și ca dezvăluire a ființei ființării. Structura tripartită a survenirii fundamentale din *Dasein*, ca dimensiune originară a enunțului

Însă nici acum n-am epuizat încă tot ceea ce survine de fiecare dată și în chip necesar în cadrul acestei raportări fundamentale a deschiderii originare antepredicative față de ființare. Vom vedea însă cu ușurință ceea ce lipsește, dacă vom investiga și de această dată tendința de a indica a unui enunț simplu, făcând cu totul abstracție de teoriile gata făcute, și

dacă vom arunca o privire în spațiul de joc pe care enunțul îl are la dispoziție în chip necesar.

Vom lua din nou ca exemplu de enunț simplu propoziția „tabla este neagră". Această propoziție este „simplă" în sensul acelui ἁπλῆ ἀπόφανσις al lui Aristotel, deoarece nu prezintă o structură propozițională complicată și construită în chip artificial. Însă, în ciuda simplității sale, sau poate tocmai datorită ei, acest λόγος nu este deloc „simplu" în sensul de ceva spus pur și simplu și în mod natural. Simțim imediat acest lucru, și anume că propoziția este, așa-zicând, deja „pregătită" pentru logică și gramatică; iar noi încercăm să ne eliberăm aici tocmai din chingile acestor discipline. Celălalt enunț pe care l-am menționat, „tabla este așezată nepotrivit", este mai simplu în sensul că este rostit spontan și în mod natural, dacă nu-l privim ca pe o exprimare deja formulată, ci mai curând ca pe o frază pe [499] care ne-o spunem în gând. Se ridică însă întrebarea: ce ar trebui să facem acum cu acest exemplu, „tabla este așezată nepotrivit" în privința problemei noastre? Nu mai este vorba acum despre structura λόγος-ului însuși (căci aceasta a fost expusă deja din numeroase perspective), ci de acel ceva în care el – și întreaga sa structură – își are temeiul ca putință, adică de *deschiderea prelogică față de ființare*. Dar mai trebuie să aflăm ceva despre caracterul acestei deschideri din interpretarea propoziției indicate mai devreme. Pentru asta este însă nevoie să ne îndreptăm privirea asupra acelui lucru care este enunțat prin această propoziție, și anume asupra tablei care este așezată nepotrivit. „A fi așezat nepotrivit" – ce fel de determinație este aceasta? Este ea oare diferită de cea din exemplul anterior, unde se vorbește de culoarea neagră a tablei? Ce înseamnă „nepotrivit"? Nepotrivit *pentru* cei care sunt așezați de cealaltă parte a sălii, sau nepotrivit *pentru* profesor, *pentru cel* care scrie și care trebuie să meargă de fiecare dată până la tabla care nu se află în spatele său, așa cum ar fi fost comod pentru el? Prin urmare, poziția nepotrivită a tablei nu este o determinație a tablei înseși, așa cum sunt culoarea ei neagră, lățimea și înălțimea, ci o determinație relativă la noi, cei care ne aflăm aici. Prin urmare, această determinație a tablei, poziția ei nepotrivită, nu este o proprietate obiectivă, ci este ceva relativ la subiect.

Însă cum ar trebui să ne ajute acest apel la determinația relativă la subiect a tablei pentru *clarificarea stării de manifestare prelogice a ființării*? Căci această stare de manifestare ar trebui să facă cu putință tocmai posibilitatea ca ființarea să servească drept măsură așa-zis obiectivă prin raport

cu λόγος-ul care o indică și se orientează în funcție de această măsură. Dar dacă facem acum referire la acest caracter relativ la subiect, atunci obținem tocmai opusul. Sigur, aici nu este vorba despre caracterul relativ la subiect al proprietății de a fi așezată nepotrivit. Poate că și proprietatea de a fi negru, ca și orice proprietate care ține de culoare, este relativă la subiect, chiar dacă într-un sens cu totul diferit. Aici nu avem în vedere nici relația proprietății de a fi așezată nepotrivit cu lucrul ca atare, nici relația acestei
[500] proprietăți față de omul care formulează judecata sau enunțul. Ceea ce ne interesează aici este doar următoarea întrebare: *ce este manifest în chip antepredicativ în cadrul stării de manifestare prelogice a tablei așezate nepotrivit?* Tabla așezată nepotrivit se găsește în fața noastră și numai de aceea putem formula o judecată corespunzătoare în privința ei. Însă ce găsim aici? Poziția ei nepotrivită? Desigur, doar am stabilit deja acest lucru și am explicat de ce este nepotrivită. Însă tocmai această isteține indiscretă a unei astfel de explicații a fost cea care ne-a condus într-o direcție greșită. Evident că ne putem gândi cât de uimitor a fost demersul nostru filozofic prin care am stabilit că poziția nepotrivită a tablei nu ține de tabla însăși, ci se datorează doar raportului său față de cei care citesc sau scriu pe ea. Și totuși, chiar și această explicație este forțată, făcând cu totul abstracție de faptul că ea ne îndepărtează de calea cercetării noastre. Căci poziția nepotrivită a tablei este totuși o proprietate a tablei înseși – una mult mai obiectivă chiar decât culoarea sa neagră. Căci tabla nu este așezată nepotrivit doar prin raport la noi, cei care ne găsim *de facto* acolo – așa cum ne dă de înțeles această interpretare pripită –, ci tabla este așezată nepotrivit în această sală. Căci, dacă ne gândim la această sală nu ca la o sală de curs, ci ca la una de dans, atunci tabla ar avea o poziție foarte potrivită, într-un colț unde nu încurcă pe nimeni. Tabla stă în sine într-o poziție nepotrivită în această sală, care este o sală de curs aflată într-o clădire a universității. Poziția nepotrivită este chiar o proprietate a tablei în sine. Ei nu îi revine această proprietate pentru că un student aflat în primele rânduri în partea din față n-o poate vedea bine. Căci și cei care se află chiar în fața ei trebuie să spună că tabla este așezată nepotrivit (în sală) și că ar fi mai potrivit să stea acolo unde tabla se găsește de obicei, pe bună dreptate, într-o sală de *curs, pe mijlocul peretelui din spatele catedrei.*

Însă prin asta n-am făcut altceva decât să corectăm explicația falsă, dar aparent strălucită din punct de vedere filozofic privitoare la această pro-
[501] prietate a tablei. Însă nu ar trebui să intrăm în genere în astfel de discuții

despre ce fel de proprietate este vorba în exemplul nostru. Ceea ce ne interesează este să vedem ce este manifest în privința ființării în această stare de manifestare antepredicativă. Acel lucru pe care îl enunțăm, pe care îl explicităm exprimându-l doar și pe care îl indicăm în chip special este tabla aflată într-o poziție nepotrivită. Ea este deja manifestă. Dar oare numai ea? Nu, căci noi vedem și catedra și caietul din fața noastră și altele de acest fel: o mulțime de lucruri, dar care nu intră în discuție când vine vorba de acest enunț și de temeiul posibilității sale. Ceea ce intră însă fără îndoială în discuție este tocmai ceea ce e *deja în chip implicit* manifest – dacă ne uităm atent – în cadrul poziției nepotrivite a tablei: sala de curs ca *întreg*. Numai pornind de la starea de manifestare a sălii de curs putem experimenta în genere ceva precum poziția nepotrivită a tablei. Tocmai această stare de manifestare a sălii de curs, în cadrul căreia tabla este așezată nepotrivit, nu este exprimată în chip explicit în enunț. Această stare de manifestare a sălii de curs nu este surprinsă abia prin enunțul „tabla este așezată nepotrivit", ci ea este *condiția de posibilitate* a faptului că tabla poate face în genere obiectul judecății noastre. Prin urmare, atunci când formulăm o astfel de judecată aparent izolată în privința unui lucru determinat, vorbim deja din perspectiva unei stări de manifestare care, așa cum am spus în chip preliminar, nu este numai o multitudine de lucruri, ci ceva luat ca întreg. Prin formularea oricărui enunț particular, oricât de trivial sau de complicat ar fi, vorbim întotdeauna deja din perspectiva *unui ființări manifeste în întregul ei*. Acest „în întregul ei" – întregul sălii de curs în acest caz –, pe care îl înțelegem întotdeauna deja, nu este la rândul său rezultatul unei indicări printr-un enunț sau altul, ci, dimpotrivă, enunțurile nu pot fi rostite decât în cadrul a ceea ce este deja manifest în întregul său.

Se vădește astfel că pentru posibilitatea formulării unui enunț nu este nevoie doar ca enunțul să ofere prin sine posibilitatea unei legături obligatorii față de ceea ce este vizat prin intermediul său și că nu este suficient ca ceea ce este vizat printr-o astfel de judecată să fie sesizat și înțeles din capul locului ca ființare, ci este la fel de necesar ca orice fel de enunț să [502] fie de la bun început rostit în direcția unei astfel de *stări de manifestare în întregul ei* și să-și aibă originea în ea.

Vedem acum într-un chip mai lămurit că enunțul nu este ceva originar și de sine stătător. Însă vrem să știm tocmai care este acel lucru ce îi

servește drept temei sau, altfel spus, ce este acel lucru pe care l-am numit „deschidere prelogică a omului față de ființare".

Înainte de a cerceta mai departe cel de-al doilea moment constitutiv al dimensiunii originare a enunțului, să facem un rezumat al celor spuse până acum în privința ei. Cercetarea noastră a vizat structura fundamentală a λόγος-ului sub aspectul posibilității sale intrinseci; ne-am întrebat care este originea λόγος-ului ca λόγος. Pentru a răspunde la această întrebare a fost nevoie să ne întoarcem la dimensiunea sa originară. Aici am descoperit mai multe lucruri care, privite laolaltă, în unitatea lor, constituie adevăratul temei de posibilitate al λόγος-ului și care ne-au condus în același timp înapoi către ceea ce am numit făurire de lume. Primul lucru pe care am reușit să-l vedem urmând această cale este faptul că λόγος-ul are caracter de indicare, ceea ce înseamnă că felul în care acesta face manifest nu este un fapt de a face manifest în chip primordial și originar, în sensul că o judecată sau un enunț ar putea de fiecare dată face accesibil prin sine acel lucru pe care îl vizează. Dimpotrivă, orice λόγος poate indica, adică explicita, numai ceea ce este *deja manifest în chip prelogic*. Mai mult decât atât, pentru ca λόγος-ul să poată satisface această funcție fundamentală a indicării, pentru a putea fi indicativ [*aufweisend*], el trebuie să aibă posibilitatea de a se adecva la ceea ce indică, sau de a rata, prin indicarea pe care o face, adecvarea. Căci λόγος-ului îi revine și posibilitatea de a fi fals. Așadar, λόγος-ul are nevoie din capul locul de ceva care să-i dea o măsură cu care să se poată măsura orice adecvare sau inadecvare. Există așadar o raportare care tinde deja în direcția a ceea ce este vizat prin enunț, iar asta înainte de orice raportare de ordinul enunțului, o raportare care are caracterul situării opozitive față de ceea ce are caracter obligativ și pornind
[503] de la care sunt posibile adecvarea și inadecvarea, *adaequatio* în sensul său ultim. Cel *dintâi* moment care stă la temeiul λόγος-ul este această situare opozitivă față de ceea ce obligă. Cât privește cel de-al *doilea* moment, am încercat să-l punem în lumină prin analiza concretă a unui exemplu de enunț bine determinat: „tabla este așezată nepotrivit". Într-o primă instanță am oferit în mod intenționat o importanță deosebită acelui lucru care este vizat de către proprietatea în cauză și am încercat să stabilim precis despre ce este vorba în cazul lui, arătând că ceea ce atribuim tablei în acest exemplu nu este numai o proprietate care-i revine dacă este considerată relativ la noi, cei care o observăm, ci această proprietate este prin excelență obiectivă, adică o proprietate care revine ca atare acestui obiect

specific pe care l-am vizat prin enunțul: „tabla este așezată nepotrivit". Atunci când rostim acest enunț în chip spontan, din perspectiva faptului că ne aflăm aici zi de zi, fără să-l construim și în lipsa oricărei reflecții teoretice asupra sa, nu avem în vedere numai tabla, ci avem în vedere – chiar dacă nu în sensul restrâns de ceva pe care îl avem în față – întreaga sală de aici, ca sală de curs care, potrivit caracterului său specific ce-i revine ca atare, pretinde ca tabla să fie plasată într-o poziție foarte bine determinată aici în sală. Ceea ce este hotărâtor în cadrul acestei interpretări a enunțului este faptul că nu formulăm o judecată prin raport la un obiect izolat, ci vorbim, în cadrul său, din perspectiva unui întreg pe care l-am experimentat deja și care ne este deja cunoscut ca sală de curs.

Ce caracter esențial al deschiderii se desprinde în urma analizei acestui fenomen indicat mai devreme? În primă instanță am fi tentați să spunem că n-am aflat cine știe ce lucru important, deaorece am pus în evidență faptul că posibilitatea enunțului depinde de starea de manifestare a sălii de curs. În fond, este firesc să nu ne putem exprima decât în privința unui *singur* obiect prin intermediul enunțurilor noastre și că, în consecință, trebuie să fim selectivi și să-l separăm pe acesta restul ființării. Însă acest rest aparține tocmai multitudinii de lucruri care ni se impun prin prezența lor.

Această observație este, ce-i drept, adevărată – într-atât de adevărată încât, din cauza tuturor acestor trimiteri la restul ființării care este pre- [504]
zentă în sală în afara tablei, am trecut cu vederea ceea ce trebuie de fapt să surprindem. Căci aici nu e vorba de faptul că în această sală se mai găsesc și alte lucruri în afară de tablă, iar tabla este doar unul dintre ele. Atâta timp cât privim lucrurile doar din această perspectivă – așa cum se întâmplă cel mai adesea în cadrul logicii sau epistemologiei, pentru care nu există decât diverse obiecte, care fie sunt apoi supuse judecății și discutate ca temă a acesteia, fie sunt adăugate, ca o completare, altor obiecte – pierdem din vedere ceea ce am numit ansamblu specific al obiectelor. Câtă vreme interpretarea noastră se situează pe acest plan, vorba că nu vedem pădurea de copaci ni se aplică aproape la propriu. Mai precis, această vorbă dă în chip concret expresie acelui lucru pe care se impune în principiu să-l înțelegem. Anticipând, principiul din spatele acestei expresii poate fi înțeles astfel: *înțelegerea comună nu vede lumea de ființări* – tocmai acea lume în care trebuie să se mențină mereu, fie și numai pentru a fi ea însăși ceea ce este, adică pentru a putea alege de fiecare dată o ființare

sau alta, înțeleasă ca obiect posibil al unui enunț. Acea caracteristică a înțelegerii comune pe care am pus-o în evidență mai devreme (*cf.* mai sus, p. 365 și urm.), și anume starea de indistincție în care se află întreaga ființare din perspectiva înțelegerii comune, raportarea ei nediscriminată față de ființare – care își are, la rându-i, temeiul în ceva și mai adânc – este una dintre cauzele pentru care această înțelegere este incapabilă să vadă lumea.

Dacă ne gândim o clipă la această vorbă, „a nu vedea pădurea de copaci", remarcăm imediat că ne aflăm în fața unei mari dificultăți; căci – rămânând la această metaforă – suntem nevoiți nu numai să vedem pădurea și să o vedem ca atare, ci și să spunem ce este și cum este ea, ferindu-ne desigur să interpretăm lumea din perspectiva acestei analogii cu pădurea. Un singur lucru e decisiv aici, unul de care trebuie să ținem seama în interpretarea noastră: pădurea este ceva diferit față de copacii luați în
[505] parte sau împreună, nefiind tocmai de aceea numai ceva la care ne referim fără să vrem, în chip implicit, atunci când avem în vedere totalitatea copacilor, care, aparent, este singurul dat pe care îl percepem. Pădurea este ceva diferit, fără să fie însă ceva simplu-prezent în acea mulțime de copaci, ci mai degrabă ceva pornind de la care mulțimea de copaci aparține unei păduri. Întorcându-ne la exemplul nostru, observăm că încă nu înțelegem și nu sesizăm defel starea de manifestare prelogică a ființării, dacă o privim ca pe un fapt de a fi manifest al unei multitudini de ființări. Mai curând, este crucial să vedem deja, chiar și în cadrul restrâns și limitat al acestui enunț – „tabla este așezată nepotrivit" – cum acel lucru care face obiectul enunțului, și anume tabla așezată nepotrivit, este manifest *pornind de la un întreg*, un întreg pe care nu-l sesizăm deloc ca atare, în chip propriu și explicit. Iar această dimensiune în care ne aflăm întotdeauna deja este tocmai acel lucru pe care l-am desemnat în primă instanță, în chip schematic, prin sintagma „în întregul...". De fapt, nu este nimic altceva decât ceea ce vedem în cadrul λόγος-ului ca stare de manifestare prelogică a ființării. Putem spune acum, la modul cel mai general, că *deschiderea prelogică față de ființare*, pe care o presupune de la bun început rostirea oricărui λόγος, pune întotdeauna deja în joc *formarea și surprinderea unui întreg* al ființării, dând naștere acestui *„în întregul..."*. Prin acest concept de *constituire a unui întreg* nu avem în vedere adăugarea ulterioară a unui element lipsă, ci *făurirea prealabilă a acestui „în întregul...", a acestui întreg care își exercită deja dominația*. (În orice caz, ceea ce este esențial în cazul oricărei formări a unui întreg, înțeleasă ca fabricare, nu este adăugarea

unei părți lipsă, ci realizarea centrală a oricărei întregiri este intuirea și formarea prealabilă a întregului, a alcătuirii în chip potrivit a unui întreg.) Orice enunț își are temeiul într-o astfel de constituire a unui întreg, adică într-o făurire prealabilă a lui „în întregul…". Acesta variază ca întindere, transparență sau bogăție a conținutului și este în continuă schimbare din perspectiva existenței cotidiene a *Dasein*-ului nostru, chiar dacă își păs- [506]
trează un anumit caracter mediu specific. Aceasta este însă o chestiune aparte. Deschiderea prelogică a omului față de ființare nu este, prin urmare, numai o situare opozitivă prealabilă față de ceea ce obligă, ci este deopotrivă această *constituire a unui întreg*, caracterizată mai sus.

Această constituire a unui întreg care se situează opozitiv față de ceea ce obligă este însă în același timp – așa cum am văzut mai devreme – și o deschidere față de ființare care ne permite să ne exprimăm în privința *ființării*, adică să vorbim despre *cviditatea* sa, despre *faptul său de a fi într-un fel sau altul*, despre *factualitatea* și *veridicitatea* sa. *Ființa* ființării trebuie să ne fie cumva deja *dezvăluită* într-un anumit fel în cadrul acestei formări a unui întreg și prin intermediul ei.

Se vădește așadar că această întoarcere la dimensiunea originară a λόγος-ului ἀποφαντικός a scos la iveală *o structură corelativă bogată și articulată în sine*, ce caracterizează în mod evident o *survenire fundamentală în Dasein*-ul uman și în privința căreia putem identifica trei momente: 1) situarea opozitivă față de ceea ce obligă; 2) constituirea unui întreg; 3) dezvăluirea ființei ființării. Aceste trei momente caracterizează o survenire unitară fundamentală în *Dasein*-ul omului, din care întotdeauna și abia apoi ia naștere λόγος-ul. Se ridică acum următoarea întrebare: cum putem surprinde în chip unitar această survenire fundamentală în *Dasein*-ul uman, pe care am caracterizat-o prin cele trei momente amintite mai sus?

Dar oare această survenire fundamentală, care ar trebui să facă posibil λόγος-ul, are ceva de-a face cu ceea ce Aristotel menționează drept condiție de posibilitate și, prin urmare, origine a lui λόγος ἀποφαντικός, cu acel cuplu σύνθεσις–διαίρεσις sau cu σύνθεσις, cu sinteza exprimată prin „este", prin copulă? Oare lucrurile pe care le-am descoperit aici nu sunt mult mai complexe și mai complicate decât ne-a arătat Aristotel, în maniera descrisă mai devreme? Într-adevăr, însă acest lucru nu înseamnă pentru noi decât că este nevoie să clarificăm, printr-o interpretare adecvată, ce l-a determinat pe Aristotel să înțeleagă această condiție fundamentală a λόγος-ului în felul descris mai devreme, odată cu prima sa incursiune în această dimensiune

originară. Mai trebuie însă ținut seama și de faptul că acel lucru la care
[507] Aristotel reduce λόγος-ul – σύνθεσις care este în același timp și διαίρεσις – nu trebuie să treacă sub nici o formă ca ceva de la sine înțeles, în ciuda caracterului său formal. Dacă această clarificare a originii întregii structuri a esenței λόγος-ul este îndreptățită, atunci trebuie să putem clarifica, pornind de la ea, cum este posibil ceva de felul acestei σύνθεσις–διαίρεσις și ce trebuie să înțelegem, de fapt, prin acest dublet de concepte.

Am spus apoi că ceea ce Aristotel consideră a fi temeiul posibilității pentru λόγος ἀποφαντικός – σύνθεσις–διαίρεσις – este o *relație* și o raportare relațională din care iau naștere acel „ca" și structura de „ca". Dacă lucrurile stau într-adevăr așa și dacă ceea ce Aristotel sesizează într-un chip nedeterminat și neclar ca σύνθεσις–διαίρεσις ține de structura corelativă complexă a acelei surveniri fundamentale pe care am caracterizat-o ca situare opozitivă față de ceea ce obligă, ca o constituire a unui întreg și ca dezvăluire a ființei ființării, atunci această structură corelativă trebuie să fie locul din care ia naștere structura de „ca". Însă, dacă acest „ca" este un moment structural a ceea ce numim *lume* – lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei –, atunci discutarea acestei surveniri fundamentale (întreite) ne-a condus la acea survenire în care are loc ceea ce am numit *făurire de lume*. Acest lucru este cu atât mai posibil, cu cât structurii lumii îi aparține, potrivit analizei noastre formale, acel „în întregul...", care ține în mod evident de alcătuirea întregului și este făurit în cadrul său.

§ 74. *Făurirea de lume ca survenire fundamentală în Dasein. Esența lumii ca exercitare a dominației sale*

Ne apropiem astfel de interpretarea directă și nemijlocită a fenomenului lumii, urmând mai întâi firul conducător al caracterizării sale, pus în evidență de analiza formală anterioară: lumea ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei. Dacă privim în chip nemijlocit această
[508] determinație a lumii, vedem că, în primă instanță, nu se spune absolut nimic despre enunț sau despre λόγος. De ce am discutat atunci aceste chestiuni? A fost oare demersul nostru numai un drum ocolitor? Într-un anumit sens a fost, însă a fost unul dintre acele drumuri ocolitoare prin care orice filozofare se mișcă în jurul acelui lucru pe care îl pune sub

semnul întrebării. Pe de altă parte însă, chiar dacă a fost un drum ocolitor, n-a fost totuși un demers inutil, dacă ne gândim că tradiția filozofiei a discutat acest fenomen al lumii ca atare, pe care încercăm să-l punem în lumină aici, prin concepte precum λόγος, *ratio* sau *rațiune* [*Vernunft*], fără să înțeleagă despre ce este vorba. Problema a rămas până astăzi imposibil de recunoscut sub toate deghizările sale, pentru că aceste concepte și ceea ce vizează ele au fost privite de mult drept probleme de suprafață, și nu pot fi scoase decât cu greu din această stare de rigiditate. Putem învăța ceva din istorie numai dacă o scoatem mai întâi și în același timp din starea sa de rigiditate. Faptul că nu mai putem învăța nimic din istorie nu spune decât că am devenit noi înșine fără de istorie. Nici o epocă n-a cunoscut un astfel de aflux de tradiție [*Tradition*] și nici una n-a fost atât de săracă în tradiție [*Überlieferung*] veritabilă. Λόγος, *ratio*, rațiune, spirit – toate acestea sunt concepte care ascund și maschează problema lumii.

Arătând însă că λόγος-ul trimite, potrivit posibilității sale intrinseci, la o dimensiune și mai originară, am clarificat în același timp patru aspecte: 1) Λόγος-ul nu este un punct radical de pornire pentru elaborarea problemei lumii. 2) Din această cauză, problema lumii trebuie lăsată deoparte, atâta timp cât λόγος-ul înțeles în sensul său larg – și diferitele forme pe care le poate lua – domină problematica metafizicii, adică atâta timp cât metafizica rămâne „știință a logicii", așa cum se întâmplă la Hegel. 3) Însă dacă punctul de pornire al acestei interogații a fost atât de mult timp λόγος-ul și dacă această interogație a condus la apariția unor importante opere filozofice, ar fi greșit să ne imaginăm că putem da la o parte printr-un singur gest toată această tradiție. 4) Ceea ce putem face însă este să ne asumăm sarcina de a transforma omul – și astfel metafizica tradițională – într-o existență [*Dasein*] mai originară, pentru a lăsa astfel vechile întrebări fundamentale să se ivească din nou pornind de la ea.

Am încercat să luăm asupra noastră această sarcină indicată mai de- [509]
vreme prin *două demersuri* diferite: mai întâi fără să ne luăm drept reper o anumită întrebare metafizică, ci doar prin *deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale a Dasein-ului* nostru, adică transformând de fiecare dată umanitatea noastră în *Da-sein*-ul care suntem noi înșine. Apoi am ales o cale cu totul diferită, încercând să elaborăm o chestiune metafizică, și anume problema lumii, în lipsa unei raportări explicite la această dispoziție afectivă fundamentală, însă păstrând-o totuși în chip implicit în minte. Am făcut acest lucru printr-o digresiune încă și mai amplă, care a

avut drept punct de pornire analiza comparativă a celor două teze: teza că animalul este indigent de lume, care aparent a scos în evidență numai o dimensiune negativă, până când am trecut la interpretarea celei de-a doua teze, potrivit căreia omul este făuritor de lume. Întreaga interpretare a luat forma unei întoarceri a cărei miză a fost recuperarea unei dimensiuni originare sau a unei surveniri fundamentale, despre care am afirmat că ar constitui cadrul în care survine *făurirea de lume*. Cele trei momente fundamentale ale acestei surveniri – situarea opozitivă față de ceea ce obligă, constituirea unui întreg și dezvăluirea ființei ființării – alcătuiesc o triadă care în unitatea sa specifică nu poate fi cu nici un chip găsită, într-un sens sau altul, în cazul animalului. Însă aceste momente nu lipsesc pur și simplu în cazul animalului, ci se poate spune doar că animalului nu îi sunt proprii aceste momente în cadrul și pe temeiul unui mod specific de a avea lume, și anume sub forma deschiderii sale, determinată ca stare de captivare.

Prin urmare, „lumea" trebuie concepută în cadrul unei astfel de surveniri. Se impune însă acum să concepem această *survenire fundamentală în chip unitar* și, pornind de la ea ca survenire a făuririi de lume, să determinăm simultan în chip direct și într-o manieră pozitivă *esența lumii*. A înțelege și a concepe această esență nu înseamnă însă a discuta ceva ce se află în fața noastră, nici a analiza în chip exhaustiv ceva dinainte dat, la care oricine poate ajunge oricând, chiar dacă este insuficient pregătit; la fel de puțin ne poate ajuta aici o profunzime neobișnuită a reflecției sau ceva de felul unei intuiții. În fond, aceste două abordări sunt identice și la oricare dintre ele am apela nu vom afla niciodată ce este *lumea*, de
[510] vreme ce esența sa rezidă în ceea ce am numit *dominație a lumii* [*Walten der Welt*], dominație care este mai originară decât orice ființare ce ni se impune prin prezența sa. Atât deșteptarea dispoziției afective fundamentale, asupra căreia am insistat în prima parte a prelegerii, cât și întoarcerea de la structura λόγος-ului la acea survenire fundamentală servesc ambele aceluiași scop, pregătind, mai precis spus, *abordarea survenirii dominației specifice lumii*. Acest demers filozofic deopotrivă ascendent și descendent al omului înspre *Dasein*-ul său nu poate fi decât pregătit, însă niciodată înfăptuit. Deșteptarea este o sarcină a fiecărui om în parte și nu este ceva care ține doar de voința sa bine intenționată, nici măcar de priceperea sa, ci de destinul său, de ceea i se întâmplă sau nu. Tot ce este întâmplător ni se întâmplă însă numai dacă am așteptat să ni se întâmple, dacă suntem

capabili să aşteptăm. Iar puterea de a aştepta nu o dobândeşte decât cel care preţuieşte misterul. Potrivit sensului său metafizic, a preţui misterul înseamnă a acţiona în vederea întregului care îşi exercită de fiecare dată dominaţia asupra noastră. Numai aşa putem dobândi posibilitatea de a fi dominaţi de la un capăt la altul de acest „în întregul…" şi de lume, într-o formă atât de explicită încât să putem avea posibilitatea de a întreba în privinţa sa şi de a-l concepe.

Aşadar, am vorbit deja despre dominaţia lumii şi am arătat că am întors deja spatele acestei dominaţii chiar în momentul în care ne-am pregătit să discutăm despre ea ca despre cine ştie ce afacere. Dar am arătat însă, în acelaşi timp, că dezvăluirea acestei esenţe nu poate lua forma unui discurs elevat. Aceste căi greşite ne vor împiedica mereu să ajungem la survenirea fundamentală a *Dasein*-ului, cu atât mai mult cu cât vom avea din ce în ce mai puţină încredere şi vom fi tot mai nesiguri în privinţa forţei conceptelor noastre şi a modului nostru de a concepe.

Să ne reamintim acum încă o dată cele spuse cu ocazia tranziţiei de la problema enunţului la cea a lumii. Cercetarea noastră ne-a condus de la λόγος la lume, prin intermediul unei întoarceri la starea de manifestare prelogică a fiinţării. Termenul „prelogic" este înţeles aici într-un sens foarte bine determinat ca ceea ce face cu putinţă λόγος-ul ca atare, potrivit tuturor dimensiunilor şi posibilităţilor sale. Starea de manifestare prelogică este o survenire fundamentală a *Dasein*-ului. Această survenire fundamentală este caracterizată de trei momente distincte: poziţionarea opozitivă faţă de ceea ce obligă, constituirea unui întreg şi dezvăluirea fiinţei fiinţării. Această survenire fundamentală articulată în sine este – după cum am afirmat mai devreme – cea în direcţia căreia s-a îndreptat Aristotel atunci când a redus λόγος-ul la o σύνθεσις şi o διαίρεσις, fără să recunoască această structură corelativă ca atare. Această survenire fundamentală este în acelaşi timp – aşa cum se va vedea mai târziu – şi fenomenul în care, datorită caracterului său relaţional aparte, îşi au rădăcina „ca"-ul şi structura de „ca". Am ajuns aşadar de la λόγος la lumea concepută formal ca stare de manifestare a fiinţării ca atare în întregul ei. În acest context s-a pus întrebarea de ce n-am pornit direct de la această definiţie, în primă instanţă formală, pentru a ajunge apoi direct la interpretarea structurii lumii şi de ce am ales în schimb această cale ocolitoare care a trecut prin problema λόγος-ului. S-a văzut că λόγος, *ratio*, raţiunea sunt conceptele care domină întreaga problematică fundamentală a metafizicii tocmai în perspectiva problemei lumii, fenomen [511]

care n-a fost adus însă la lumină. Iar dacă noi ne propunem să ne eliberăm într-o anumită perspectivă de această tradiție, asta nu înseamnă că o respingem sau că o lăsăm într-o anumită măsură în urma noastră, căci orice eliberare de ceva nu este o eliberare veritabilă decât atunci când își apropriază și se înstăpânește asupra acelui lucru de care se eliberează. *Eliberarea de tradiție este o apropriere mereu reînnoită a forțelor sale din nou recunoscute.* Pentru a face acest pas crucial, pe care avem convingerea că metafizica trebuie să-l facă în viitor, nu sunt suficiente nici vreo înțelepciune sau acuitate a gândirii și nici să credem că va trebui să facem cine știe ce descoperire filozofică. Căci dacă înțelegem în genere ceva din această sarcină care se află în fața noastră, atunci știm că acest pas nu poate fi făcut decât *pe temeiul unei transformări a Dasein-ului însuși.* Pentru această transformare
[512] și pentru pregătirea sa am pornit pe *două căi* diferite. În prima parte a prelegerii, demersul nostru a avut drept miză deșteptarea unei dispoziții afective fundamentale, iar în cea de-a doua parte am ales să discutăm o problemă concretă, fără să facem referire la acea dispoziție afectivă fundamentală. *Cele două drumuri converg acum în același punct*, fără ca asta să însemne că am putea provoca acum transformarea *Dasein*-ului sau că am putea-o înfăptui într-un anumit sens; căci tot ce putem face – tot ce poate face filozofia – este să-l pregătim mereu.

§ 75. *Lumea ca un „în întregul ei" și caracterul enigmatic al distincției dintre ființă și ființare*

Să rezumăm din nou, într-un chip și mai pregnant, situația în care se găsește interpretarea pe care am oferit-o până acum fenomenului lumii, pentru a putea surprinde cu privirea structura primordială unitară a acestei surveniri fundamentale subiacente λόγος-ului, pentru ca prin înțelegerea acestei surveniri fundamentale a *Dasein*-ului să putem pricepe care este semnificația tezei potrivit căreia omul este, în esența și în temeiul *Dasein*-ului său, făuritor de lume.

Avem, pe de-o parte, caracterizarea formală a lumii ca stare de manifestare a ființării ca atare în întregul ei. De cealaltă parte, prin regresia ce a avut drept punct de pornire λόγος-ul, am ajuns la o survenire caracterizată prin trei aspecte: situarea opozitivă față de ceea ce obligă, constituirea unui întreg și dezvăluirea ființei ființării. Această survenire fundamentală

nu epuizează, ce-i drept, ceea ce am numit *făurire de lume*, însă ține în mod esențial de ea și, ca atare, trebuie să se raporteze în chip intrinsec la *lume*; în cadrul ei trebuie să survină starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei. Oare poate fi concepută această survenire fundamentală, caracterizată prin cele trei aspecte numite mai devreme, în structura sa primordială, în care cele trei momente articulate se află într-o strânsă legătură și care, în unitatea co-apartenenței lor, fac cu putință ceea ce am numit starea de manifestare a ființării ca atare în întregul ei? Această sur- [513]
venire fundamentală poate fi într-adevăr surprinsă în unitatea sa structurală primordială, pentru ca pornind de la ea să putem înțelege momentele sale constitutive distincte, aflate într-o strânsă legătură unul cu celălalt. Acest lucru nu este însă posibil decât dacă vom continua pe drumul deschis prin interpretarea noastră de până acum, fără să încercăm să punem cap la cap așa-zisele sale rezultate. În nici un caz nu putem alcătui structura primordială a acestei surveniri fundamentale a *Dasein*-ului, caracterizată de cele trei momente indicate mai sus, cu ajutorul structurilor *Dasein*-ului, ci, dimpotrivă, este necesar să concepem mai întâi unitatea lăuntrică a acestei surveniri, pentru ca abia apoi să putem arunca o privire asupra constituției fundamentale a *Dasein*-ului.

Am văzut că starea de manifestare prelogică a ființării are caracterul de „în întregul…“. În orice enunț, fie că știm sau nu asta, fie că o facem de fiecare dată altfel, vorbim din perspectiva acestui întreg și îl vizăm implicit. Acest „întreg“ nu trimite în primul rând numai la ființarea aflată în fața noastră, de care ne preocupăm într-un fel sau altul, ci toate ființările care ne sunt accesibile de fiecare dată, inclusiv noi înșine, sunt cuprinse în el. Noi înșine suntem cuprinși în acest „întreg“, însă nu ca o parte componentă a sa, aflată și ea acolo alături de multe altele, ci în cele mai diverse chipuri și potrivit diferitelor posibilități care țin de esența *Dasein*-ului însuși, fie sub forma contopirii cu ființarea, fie sub forma confruntării directe cu ea, sub forma însoțirii cu ea sau a respingerii, fiind lăsat pradă golului sau fiind ținut în loc de ea, fiind împlinit sau susținut de ea. Toate sunt moduri în care acest „întreg“ își exercită în profunzime dominația asupra noastră; ele preced orice raportare și orice perspectivă a noastră asupra ființării și sunt independente de orice reflecție subiectivă sau experiență psihologică.

Toate acestea ne indică pentru început faptul că acest „întreg“ nu este croit doar pe măsura unui anumit domeniu sau fel specific de ființare, ci,

dimpotrivă, tocmai lumea „în întregul ei" este cea care face cu putință
[514] starea de manifestare a feluritelor ființări, potrivit diverselor raporturi ontologice dintre ele, adică a celorlalți oameni, a animalelor, plantelor, lucrurilor materiale, operelor de artă, deci face cu putință starea de manifestare a tuturor ființărilor pe care le putem întâlni. Nu putem concepe însă decât în mod inadecvat – dacă o putem concepe în genere – această diversitate, dacă o privim ca o simplă multitudine de lucruri dintre cele mai diverse, care sunt simplu-prezente. Dacă ne gândim numai la domeniul specific al regnului animal, ne aducem aminte că și acolo am constatat existența unei îmbinări și a unei întrepătrunderi aparte a sferelor circumscrise animalelor, sfere care sunt incluse într-un chip specific și în lumea omului. Acea diversitate a ființării, indicată astfel formal, reclamă anumite condiții foarte precise pentru a putea deveni manifestă ca atare – în nici un caz numai posibilitatea diferențierii între diversele feluri de ființă, ca și când acestea ar fi înșirate în vid una lângă alta. Această împletire a diverselor domenii de ființare și felul în care ea ni se impune și ne poartă țin tocmai de această dominație care constituie legitatea primordială, pornind de la care înțelegem și concepem mai întâi constituția ontologică specifică a ființării care se află în fața noastră sau care devine obiectul teoretic al unei științe. Pentru a da un exemplu concret, să spunem că atunci când Kant se întreabă, în *Critica rațiunii pure*, în privința posibilității intrinseci a naturii, înțeleasă ca ființare simplu-prezentă, el ratează ceva esențial și crucial în cadrul acestei interogări, oricât de radical ar fi demersul său în raport cu tradiția. Ceea ce Kant pierde din vedere este tocmai faptul că aceste ființări materiale despre care este vorba acolo sunt, potrivit caracterului lor, lipsite de lume. Oricât de mult ar fi aceasta numai o determinare *per negationem*, ea este totuși ceva pozitiv, dacă e privită ca determinație metafizică a esenței naturii. Problematica pusă în joc de întrebarea kantiană în lucrarea amintită adineauri nu poate fi surprinsă în temeiul său metafizic decât dacă înțelegem că așa-zisele regiuni de ființă nu sunt distribuite una lângă alta, una peste alta sau una sub alta, ci sunt ceea ce sunt *în interiorul unei dominații a lumii și pornind de la ea.*

[515] Acest „în întreg" în care suntem mereu cuprinși, dar care nu are nimic de-a face cu vreun soi de panteism, trebuie să fie deopotrivă tocmai ceea ce aduce cu sine acea *indistincție* ce caracterizează starea de manifestare a ființării și la nivelul căreia ne mișcăm cel mai adesea. Și totuși, oricât de puțin am putea distinge în primă instanță – mai ales sub aspect concep-

tual – între felul de a fi al unei ființări oarecare și felul de a fi al altor ființări (de exemplu felul de a fi al unui om sau al unui anumit proces), raportarea noastră concretă la ființare corespunde felului de a fi al acesteia, fiind așadar diferită. Indistincția specifică înțelegerii și cunoașterii este dublată de o diferență foarte clară în modul nostru de raportare și în felul în care suntem disponibili față de ființarea în cauză. Comportamentul divers și distinct față de ființare are însă mereu în fundal acea raportare indistinctă pentru care tot ceea ce este manifest într-un fel sau într-altul este doar o *ființare*. Tot ceea ce este, indiferent de felul în care este, este o ființare. A fi o ființare – acesta este un fapt pe care toate ființările îl au în comun, este cel mai nediferențiat, universal și general lucru pe care îl putem spune despre ființare. În această privință nu există nici o distincție între ființări. Faptul că orice ființare este într-un fel sau altul, modul în care este ea de fiecare dată sau dacă este ori nu – e ceva ce ne privește nu numai când vine vorba de ființarea care suntem noi înșine, ci și atunci când e vorba de ființarea diferită de noi. Faptul că orice ființare este ființare e însă cum nu se poate mai vag și mai indubitabil. Evident că el nu ne spune nimic atunci când suntem prinși în activitățile noastre cotidiene, în cadrul cărora această chestiune este absolut lipsită de relevanță pentru noi. Căci ce întrebare ne-am putea pune? Ființarea este fie într-un fel sau altul, fie este în genere, fie nu. Însă, oricum ar sta lucrurile în această privință, ne preocupăm totuși întotdeauna de *ființa* ființării și luăm mereu o hotărâre în privința ei. De ce oare? Nu putem rămâne pur și simplu în sfera *ființării*, a unei ființări sau a alteia dintre cele care ne trezesc interesul, care ni se impun cu prezența lor, ne provoacă bucurie sau ne ies pur și simplu în drum? *Ființa* ființării poate fi lăsată în seama filozofilor și a speculației lor îndoielnice și deșarte.

Ce bine ar fi dacă am putea scăpa așa ușor – dacă am putea face abstracție de ființă. Acest lucru trebuie să fie totuși posibil. Dovada incon- [516]
testabilă a acestui fapt este propria noastră istorie – până în acest moment în care ne-am dedicat filozofiei și am aflat câte ceva despre ființa ființării, chiar dacă am auzit numai câte ceva, fără să putem înțelege. Înainte nu știam, nu căutam, nu ne îndeletniceam decât cu ființarea și o prețuiam sau sufeream poate din cauza ființării, fără să avem nevoie de ființă. Căci ființarea însăși este cea de care depinde totul și ne este nemijlocit accesibilă, fără să trebuiască deci să apelăm la vreo reflecție anevoioasă. Ne putem lipsi de ființa ființării, păstrându-ne numai în sfera ființării.

Este dincolo de orice îndoială că ne putem raporta la ființare fără să ne preocupăm măcar o clipă de întrebarea filozofică privitoare la ființa ființării. Dar oare acest lucru înseamnă că n-am auzit niciodată de ființa ființării și că aflăm de ea abia în urma îndeletnicirii cu filozofia? Sau poate că trebuie, dimpotrivă, să tragem de aici concluzia că dacă întrebarea filozofică privitoare la ființa ființării este posibilă, ba chiar poate necesară, atunci filozofia *nu inventează* acest lucru în privința căruia își pune atâtea întrebări. Ea trebuie să-l *descopere* undeva, mai exact spus, să-l descopere nu ca pe ceva arbitrar, ci ca pe ceva esențial, ceva care ține chiar de esențialitatea a tot ceea ce este esențial. În cadrul tuturor întrebărilor sale, filozofia nu poate descoperi altceva decât ceea ce este deja *descoperit* în chip primar și esențial – ceva pe care omul ca om l-a descoperit deja fără să știe – și trebuie să se mulțumească cu asta. Însă dacă lucrurile stau într-adevăr așa, atunci n-a fost oare *descoperită deja* ființa ființării înainte de orice filozofie și în afara oricărei filozofii – chiar dacă această descoperire este atât de prăfuită și se află, potrivit caracterului său primordial, atât de departe de noi, într-o epocă antică, încât nu-i dăm nici o atenție? Iată, așadar, întrebarea: aflăm oare despre ființa ființării abia atunci când ne îndeletnicim cu filozofia, sau am găsit deja această ființă a ființării la care ne raportăm și de care aparținem noi înșine? Oare nu *am făcut* întotdeauna deja și de mult *această descoperire*, astfel că nici măcar nu mai ținem seama
[517] de ea, ci, dimpotrivă, *trecem* în chip fundamental *cu vederea* ființa ființării în cadrul tuturor raportărilor noastre – o trecem cu vederea într-o asemenea manieră, încât am ajuns la părerea poate bizară și chiar neverosimilă că ne-am putea menține numai în sfera ființării, dispensându-ne cu totul de ființă? Și totuși, *cea mai profundă indistincție* și indiferență a înțelegerii comune nu rezidă în acea raportare indistinctă față de ființările cele mai felurite, prin care ea este capabilă să se descurce și să-și găsească drumul, ci enormitatea indiferenței ce caracterizează înțelegerea comună ține de faptul că ea trece cu vederea *ființa* ființării și nu este capabilă să recunoască decât ființarea. Ființarea este singurul lucru de care se preocupă, de la început până la sfârșit. Cu alte cuvinte, înțelegerii comune îi rămâne ascunsă tocmai *acea* diferență care *face* în cele din urmă *posibile orice distincții și orice diferențiere*. Dacă esența înțelegerii constă tocmai în diferențiere (acest lucru a fost sesizat încă din Antichitate – κρίνειν), atunci înțelegerea comună, în toată splendoarea sa, nu poate fi ceea ce este decât pe temeiul *acestei* diferențe de care crede că se poate dispensa.

Ce fel de diferență este aceasta: *„ființa ființării"*? Ființă și ființare. Să recunoaștem deschis că această diferență este una obscură și nu-i ușor de făcut, așa cum este diferența dintre alb și negru, dintre casă și grădină. De ce este ușor să înțelegem diferența în cazurile enumerate mai devreme? Pentru că acolo avem de-a face cu diferența dintre o ființare și alta. Această diferență poate fi făcută – într-un chip foarte formal și general – atât atunci când avem de-a face cu ființări ce aparțin aceluiași domeniu, cât și atunci când este vorba despre ființări ce aparțin unor domenii diferite, spre exemplu, diferența dintre o motocicletă și un triunghi sau între Dumnezeu și numărul cinci. Chiar dacă diferențele sunt greu de determinat sub aspectele lor particulare, punctul de plecare al unei astfel de determinări ni se oferă, așa-zicând, de la sine, mai ales în privința ființărilor de care ne lovim mereu, chiar dacă nu sesizăm aceste diferențe în chip explicit și nu ne angajăm într-o cercetare comparativă a ființărilor, pentru a determina diferențele dintre ele.

Dar cum stau lucrurile atunci când vorbim despre ființă și ființare? Aici dificultatea nu constă în a determina despre ce *fel* de diferență este vorba, ci incertitudinea și perplexitatea apar deja atunci când încercăm să iden- [518] tificăm cadrul sau dimensiunea în care putem face această distincție. Căci acest cadru nu ține de domeniul ființării, de vreme ce ființa nu este ceva de ordinul ființării; iar toate acele lucruri între care am deosebit mai devreme, ca și domeniile cărora le aparțin sunt circumscrise domeniului ființării. Cum rămâne însă cu ființa, căreia nu-i putem găsi nicăieri locul? Mai mult decât atât, chiar dacă ființa și ființarea sunt fundamental diferite, ele intră într-un raport reciproc *prin această distincție*. Puntea dintre cele două este acest „și". Prin urmare, esența acestei distincții privite în ansamblul său este *complet obscură*. Și nu vom putea fi capabili să sesizăm ceea ce este problematic aici decât dacă vom face față acestei obscurități, ajungând astfel în postura de a elabora problema centrală pe care o ascunde această distincție, cu ajutorul căreia putem concepe *problema lumii*.

Distincția dintre ființă și ființare sau, pe scurt, ființa ființării – faptul că acest lucru este într-un fel sau altul, că celălalt este pur și simplu, că acesta nu este în acest fel, dar altul este așa. Vom încerca să determinăm caracterul problematic al acestei distincții sub diferitele sale aspecte, enumerând nouă puncte care să ne servească drept punct de sprijin, nu atât pentru a rezolva problema prin intermediul lor, cât mai degrabă pentru a avea astfel ocazia să ne familiarizăm cu acest caracter enigmatic a ceea ce este în cea mai mare măsură de la sine înțeles.

1. Trecem mereu cu vederea această distincție dintre ființă și ființare, chiar atunci când facem uz de ea, și mai ales de fiecare dată când spunem „este", dar mai înainte de toate în orice raportare a noastră față de ființarea privită în cviditatea sa, în al său fapt de a fi într-un fel sau altul sau în factualitatea sa.

2. *Facem mereu uz* de această distincție fără să știm sau să putem stabili dacă folosim vreo regulă, vreun principiu sau altele asemenea, atunci când apelăm la ea.

3. Lăsând la o parte conținutul său și al fenomenelor propriu-zise între care se face diferența, această distincție este obscură chiar în ceea ce privește *dimensiunea* căreia îi aparține această diferențiere. Este imposibil să
[519] așezăm ființa la același nivel cu ființarea. De aici urmează că această distincție nu poate fi reprezentată sau constatată în sensul unui lucru care poate fi cunoscut.

4. Însă dacă nu ne reprezentăm această distincție ca pe o distincție obiectivă, atunci ne situăm întotdeauna deja la nivelul unei *distincții care are caracter de survenire*. Nu noi suntem cei care o realizăm, ci *ea* survine *odată cu noi*, ca survenire fundamentală a *Dasein*-ului nostru.

5. Această distincție nu survine în chip arbitrar și ocazional odată cu noi, ci în chip *fundamental* și constant.

6. Dacă această distincție nu ar surveni, noi n-am putea nici măcar – în caz că am uitat-o – să ne raportăm în primă instanță și cel mai adesea la ființare. Căci tocmai pentru a afla *ce* și *cum* este de fiecare dată ființarea în ea însăși, ca ființare care *este*, tocmai de aceea trebuie să înțelegem deja, chiar dacă nu sub o formă conceptuală, ceva precum cviditatea și factualitatea ființării.

7. Nu doar că distincția survine mereu, dar ea trebuie să fi survenit *deja* pentru ca noi să putem experimenta ființarea care este, de fiecare dată, într-un fel sau altul. Căci nu aflăm niciodată ceva despre ființă abia ulterior și pornind de la ființare, ci ființarea – oriunde și oricum ne-am îndeletnici cu ea – se află *deja în lumina ființei*. Prin urmare, din perspectivă metafizică această distincție se află la începutul *Dasein*-ului.

8. Această distincție dintre ființă și ființare survine întotdeauna deja în așa fel încât, deși este înțeleasă în chip indistinct, „ființa" este totuși înțeleasă cel puțin ca articulație neexplicită sub forma *cviditații* sau *factualității*. Așadar, omul are întotdeauna posibilitatea de a întreba ce este acest lucru sau dacă acest lucru este sau nu. Din ce cauză aparține această

pereche (cviditatea și factualitatea) esenței originare a ființei, asta este una dintre cele mai acute probleme din cadrul discuției de față, o problemă care n-a fost desigur niciodată văzută până acum, fiind considerată ceva de la sine înțeles, după cum se poate vedea, de exemplu, în cadrul [520] metafizicii sau ontologiei tradiționale, unde există distincția dintre *essentia* și *existentia*, dintre cviditatea și factualitatea ființării. Iar această distincție este în aceeași măsură de la sine înțeleasă ca și distincția dintre zi și noapte.

9. Din cele opt aspecte enumerate mai devreme se desprinde *caracterul unic* al acestei distincții, dar și *universalitatea* sa.

Ținând seama de faptul că dezvăluirea ființei ființării se află într-o strânsă legătură cu survenirea fundamentală numită mai devreme, trebuie să vedem acum care este problema esențială pe care această distincție ne constrânge să o adresăm și în cel fel constituie ea un aspect fundamental al lumii – ba chiar aspectul său crucial, cel pornind de la care problema lumii poate fi în genere concepută.

Am reușit, prin urmare, împotriva tuturor așteptărilor, să spunem o mulțime de lucruri pertinente în privința acestei distincții, fără să o putem elibera însă de natura sa enigmatică. Prin toate cele pe care le-am spus am făcut pași importanți dincolo de problematizarea filozofică de până acum, fie și numai pentru că am văzut această distincție ca atare în caracterul său problematic unic. În fața noastră se deschide acum un domeniu vast de interogare. Întrebarea noastră privind ființa ființării nu vizează ființarea particulară, cea care face mereu obiectul investigațiilor diferitelor științe sub aspectul conținutului său fenomenal propriu. Mai mult decât atât, tema pusă aici în discuție trece cu mult dincolo de cadrul a ceea ce a fost numit în general teoria categoriilor – indiferent dacă aceasta este avută în vedere în sensul său tradițional sau ca sistematizare a regiunilor de ființare. Căci tematica pe care am atins-o aici este centrată tocmai în așa-numitele întrebări generale privitoare la ființă, cele privitoare la cviditate, la faptul de a fi într-un fel sau altul, la factualitate și veridicitate. Ea trebuie să-și caute, prin urmare, un *nou temei* al unei posibile analize (*cf.* prelegerea *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, semestrul de vară 1927). Și totuși această expunere a problemei ne-a făcut să păsim iarăși pe o stâncă abruptă. Suntem tentați să ne declarăm mulțumiți cu nivelul la care am ajuns și să dezvoltăm mai departe problema ca pe o întrebare ce poate fi acum discutată în chip obiectiv, punând-o astfel retrospectiv într-o strânsă [521]

legătură cu felul în care această problemă a fost tratată până acum în istoria metafizicii. Toate acestea își găsesc expresia în faptul că am dat un titlu tematic acestei probleme a distincției dintre ființă și ființare: am numit-o *diferența ontologică*. În primă instanță nu este deloc neclar ce înseamnă aici „diferență": tocmai această distincție dintre ființă și ființare. Dar atunci ce înseamnă „ontologic"? Mai întâi, să spunem că „logic" numește ceea ce ține de λόγος, ceea ce îl vizează sau ceea ce este determinat de el. „Ontologicul" vizează ceea ce grecii numeau ὄν [ființare], în măsura în care este privit din perspectiva λόγος-ului. Prin λόγος este exprimat ceva în privința ființării. Însă nu orice enunț și orice vizare sunt de ordin ontologic, ci numai acelea care exprimă ceva în privința ființării ca atare, mai exact spus, ceva în privința a ceea ce face această ființare să fie ceea ce este, rostind acest „este" – iar tocmai asta este ceea ce numim ființa ființării. Ontologicul este ceea ce ține de *ființa* ființării. Prin urmare, diferența ontologică este acea distincție ce privește ființa ființării sau, mai precis, acea distincție care circumscrie tot ceea ce ține de planul ontologicului și care este, așa-zicând, subiacentă posibilității acestuia, o distincție prin care ființa este deosebită de ființare, pe care o determină însă în privința constituției sale ontologice. Diferența ontologică este diferența care susține și guvernează tot ceea ce ține în general de domeniul ontologicului, și nu o distincție anume, care ar putea sau ar trebui făcută înăuntrul domeniului ontologic.

Chiar și numind-o sau caracterizând-o astfel în chip concret, problema distincției dintre ființă și ființare este forțată să intre în cadrul fix al *ontologiei*, adică să se supună unei interogații și unei analize care au direcții, respectiv intenții specifice, și în special limite bine determinate în privința dimensiunii problematicii lor, mai ales în privința caracterului lor originar. Însă putem spune, cu o anumită îndreptățire, că ontologia dobândește o problematică și o sarcină clară abia odată cu problema diferenței ontologice și cu elaborarea sa tocmai prin raport cu problema lumii. Pe de altă parte însă, trebuie să ne dea de gândit faptul că nicăieri nu stă scris că trebuie să existe ceva de ordinul ontologiei și nici că problematica filozofiei este înrădăcinată în cea a ontologiei. Dacă ne uităm mai atent, vedem că, deja de la Aristotel, unde această distincție iese la iveală – surprinsă prin expresia ὂν ᾗ ὄν –, totul este nedeterminat, într-o continuă curgere, totul este deschis în așa măsură, încât devine în genere problematic – pentru mine, în orice caz, devine din ce în ce mai problematic – dacă

[522]

filozofii care i-au urmat lui Aristotel au ajuns în genere vreodată în apropierea adevăratei intenții a metafizicii antice și dacă nu cumva tradiția de școală n-a făcut decât să acopere totul, chiar dacă nu o suspectăm de acest lucru. Poate că problema distincției dintre ființă și ființare este suprimată prematur în caracterul său problematic atunci când este încredințată ontologiei și numită astfel. Dar, până la urmă, trebuie să dezvoltăm această problemă și *mai* radical, înfruntând pericolul de a ajunge într-o situație în care *va trebui să respingem orice ontologie în chiar ideea sa, ca pe o problematică metafizică inadecvată*. Însă ce ar trebui atunci să așezăm în locul ontologiei? Filozofia transcendentală a lui Kant? Aici numai numele și pretențiile sunt altele, însă ideea însăși este păstrată. Așadar, și filozofia transcendentală trebuie să dispară. Dar ce ar trebui să ia atunci *locul* ontologiei? Această întrebare este prematură, dar mai ales este o întrebare ce ratează esența problemei. Căci, în cele din urmă, prin dezvoltarea acestei probleme dispare pur și simplu *locul* pe care ontologia ar putea să-l cedeze în favoarea unei alte perspective. În fond, abia în acest fel ne dobândim libertatea și ne eliberăm din cadrul și din limitele disciplinelor stabilite în chip arbitrar. Ontologia trebuie să dispară la rându-i împreună cu ideea sa, tocmai pentru că radicalizarea acestei idei a fost o etapă necesară a desfășurării problematicii fundamentale a metafizicii.

Ni s-ar putea însă replica bunăoară că ontologia ține de domeniul distincției dintre ființă și ființare și că intenția ei este de a aduce la lumină constituția de ființă a ființării. Oare nu este aceasta o sarcină bine cumpănită, care trebuie dusă la bun sfârșit folosindu-ne de orizonturile care [523] ne-au devenit din ce în ce mai clare, în loc de a apela la gesturi radicale? Ni s-ar putea cere, prin urmare, să construim mai întâi la propriu un sistem ontologic, pe temeiul de care dispunem acum; va fi apoi suficient timp pentru o astfel de radicalizare.

Vorbim despre diferența ontologică, înțeleasă ca acea distincție în care se situează tot ceea ce ține de sfera ontologicului: ființă și ființare. Putem merge încă mai departe din perspectiva acestei distincții și distinge următoarele: pe de o parte, acea interogație care privește ființarea *în ea însăși*, așa cum este ea – ὂν ὡς ὄν; starea de manifestare a ființării, corespunzătoare acesteia, așa cum este aceasta de fiecare dată în ea însăși, adică starea de manifestare a lui ὄν: *adevărul ontic*; pe de altă parte, acea interogație care vizează ființarea *ca atare* sau, mai bine spus, cea care se întreabă numai în privința a ceea ce constituie ființa ființării, ὂν ᾗ ὄν: *adevărul ontologic*.

Această ultimă interogație face într-un chip aparte uz de distincția dintre ființă și ființare, fără a ține cont de ființare, ci de ființă. Însă, cu toate acestea, cum stau lucrurile în privința acestei *distincții în sine*? Este ea o problemă pentru cunoașterea ontologică, pentru cea ontică, sau pentru nici una dintre ele, de vreme ce ambele sunt întemeiate în ea? Prin distincția clară între ontic și ontologic – între adevăr ontic și adevăr ontologic – am surprins, într-adevăr, ceea ce este diferit, însă n-am surprins diferența însăși. Întrebarea privitoare la această diferență devine cu atât mai arzătoare în momentul când constatăm că această distincție nu ia naștere ulterior, prin actul de a distinge între două lucruri diferite, ci ține de fiecare dată de survenirea fundamentală la nivelul căreia se mișcă *Dasein*-ul ca atare.

§ 76. *Proiectul ca structură primordială proprie survenirii fundamentale a făuririi de lume, caracterizată de cele trei momente ale sale. Dominația lumii ca dominație a ființării în întregul ei, în cadrul proiecției de lume care permite exercitarea acestei dominații*

[524] Distincția dintre ființă și ființare, pe care am examinat-o în caracterul său enigmatic în cele nouă puncte trecute în revistă mai devreme, este indicată în cele din urmă numai în chip premergător, atâta timp cât vorbim despre o „distincție" și o „diferență", care nu sunt, desigur, decât nume formale care se potrivesc, la fel ca și cel de „relație", în orice context și care tocmai de aceea nu prezintă nici un pericol, însă nici nu ne spun ceva nou. Căci știm din discuțiile noastre anterioare despre analiza formală (*cf.* mai sus cele spuse despre „ca" și „relație") că înțelegerea comună consideră că nedeterminarea acestor termeni se referă la un raport care este simplu-prezent, alături de alte lucruri simplu-prezente. Așa se întâmplă și în acest caz: „diferența ontologică" este concepută exact la fel, ca fiind simplu-prezentă. Însă acest lucru s-a dovedit deja a fi imposibil. Am văzut că această distincție nu este niciodată simplu-prezentă, ci că ceea ce are ea în vedere *survine*. S-a vădit însă în același timp necesitatea transformării perspectivei noastre interogative, transformare ce reclamă imersiunea noastră în această survenire fundamentală. Noi ne-am familiarizat cu această survenire fundamentală prin întoarcerea la dimensiunea originară a λόγος-ului. Această survenire fundamentală nu se raportează în

chip primar și nici în mod exclusiv la λόγος. Dimpotrivă, λόγος-ul își află temeiul, potrivit posibilității sale, în această survenire. Lăsând la o parte problema etimologiei acestei expresii și expresia sa tematică, vom cuteza să facem *pasul esențial*, transpunându-ne în survenirea acestei distincții, cea în cadrul căreia survine aceasta. Altfel spus, vom pune întrebarea privitoare la *structura primordială a survenirii fundamentale*. Ne-am familiarizat deja cu cele trei momente ale acestei surveniri fundamentale: situarea opozitivă față de ceea ce obligă, constituirea unui întreg și dezvăluirea ființei ființării. Nu putem însă lua cunoștință de aceste mo- [525]
mente ca de niște trăsături simplu-prezente, ci ele trebuie privite ca indicații pentru o transpunere de sine originar unitară în *Da-sein*.

Vom încerca să ne transpunem în acest fel, cu intenția de a descoperi structura primordială a acestei surveniri fundamentale și de a surprinde unitatea sa originară, în complexitatea ei. Primul dintre momentele indicate mai devreme ne vizează în chipul cel mai direct: *situarea opozitivă față de ceea ce obligă*. Raportarea noastră este întotdeauna deja dominată în ansamblul său – și nu abia ulterior sau în chip secundar – de ceea ce are caracter obligativ, în măsura în care această raportare presupune adecvarea față de ființare într-un fel care ne obligă și totuși nu ne constrânge, dar care ne poate deopotrivă elibera de această obligație, luând forma inadecvării la ființare. Ne orientăm în funcție de ființare, însă nu putem cu nici un chip spune în ce constă caracterul său obligativ sau ce anume din noi face cu putință acest caracter obligativ. Căci nu orice „poziționare opozitivă" are în chip necesar un caracter obligativ, iar când se vorbește despre ceea ce se află în „opoziție" față de noi, despre „ob-iect" (despre relația dintre subiect și obiect sau despre conștiință), atunci problema este deja depășită – în sensul că nu este nici măcar pusă ca atare –, lăsând la o parte faptul că obiectualitatea nu este nici singura, nici prima dintre formele pe care le poate lua caracterul obligativ. Nu putem clarifica acest caracter obligativ pornind de la obiectualitate, ci, dimpotrivă, obiectualitatea nu poate fi clarificată decât pe temeiul caracterului obligativ.

În al doilea rând, în cadrul oricărei raportări la ființare suntem conștienți că această raportare își are în fiecare caz originea în raportarea noastră față de acel „în întregul…", oricât de mundan și de mărginit ar fi acesta. Devenim conștienți de ambele momente – atât de situarea opozitivă față de ceea ce obligă, cât și de *constituirea unui întreg* – potrivit caracterului lor dominant unitar, chiar și atunci – sau mai ales atunci – când există o

problemă în privința adecvării enunțului la ceea ce este stabilit prin intermediul său ori în privința oportunității unei hotărâri sau a importanței unei acțiuni. Oricât de mult ne-am strădui să ne raportăm în chip concret la ceva și să vorbim din perspectiva particularului, am răspuns totuși deja
[526] în chip nemijlocit și de la bun început unui apel tacit venit dinspre acel „în întregul...". Orice raportare este dominată în ansamblul său de caracterul obligativ și de constituirea unui întreg.

Dar cum am putea să surprindem în unitatea lor aceste două momente de mai devreme, situarea opozitivă față de ceea ce are caracter obligativ și formarea originară a unui întreg? Cel mai dificil lucru este însă surprinderea unității acestor două momente cu cel de-al treilea, cu acea *stare de dezvăluire a ființei ființării*, despre care am spus că ar fi strâns legată de cele două momente anterioare. E drept că și de astă dată situația pare a fi foarte simplă: ființarea e cea la care ne raportăm constant, iar ființa e cea pe care o exprimăm de fiecare dată. Cum stau însă lucrurile cu ființa ființării? Ceea ce lipsește aici este liantul care să le unească sau, mai bine spus, originea acestei distincții, în cadrul căreia, potrivit caracterului său unic și originar, distingerea este *anterioară* celor doi termeni între care se distinge și pe care abia aceasta dintâi îi face să apară.

Ne întrebăm acum, prin urmare, care este *caracterul unitar al survenirii fundamentale* la care ne conduc aceste *trei momente* ale sale? Vom concepe structura primordială a acestei surveniri fundamentale caracterizate de cele trei momente discutate mai devreme drept *proiect*. Ceea ce este desemnat astfel ne este cunoscut potrivit sensului său din experiența cotidiană a ființei, ca proiectare a unor planuri sau măsuri în sensul de reglementări cu caracter anticipativ ale raportării sau comportamentului uman. Ținând seama de acest lucru, am preluat termenul de „proiect" în acest sens larg chiar și în cadrul celei dintâi interpretări pe care am oferit-o acestui fenomen, ridicând la rangul de concept acest cuvânt care ne este cunoscut din vorbirea curentă. În același timp însă, am investigat posibilitatea sa intrinsecă în cadrul constituției de ființă a *Dasein*-ului însuși și am numit „proiect" și ceea ce face cu putință toate aceste proiecte înțelese în sensul larg al termenului. Dar, strict vorbind, din perspectivă filozofică și terminologică nu poate fi numit astfel decât proiectul *originar*, adică acea survenire care face cu putință în chip fundamental orice fel de proiectare din cadrul raportării noastre cotidiene. Căci numai dacă păstrăm numele de mai sus pentru acest fenomen unic ne vom păstra mereu luci-

ditatea față de caracterul unic al faptului că esența omului – *Dasein*-ul din el – este determinată de acest *caracter proiectiv. Proiectul – ca structură* [527]
primordială a survenirii discutate mai devreme – este structura fundamentală a făuririi de lume. Prin urmare, nu am dobândit acum doar o mai mare rigoare terminologică, ci și o perspectivă mai clară și mai radicală asupra problematicii discutate, astfel că putem spune următoarele: *Proiectul este proiect al unei lumi. Lumea își exercită dominația sub forma și în vederea unui fapt de a lăsa să-și exercite dominația care are caracterul proiectării.* Ținând cont de terminologia fixată până acum, prin conceptul de „proiect" avem în vedere numai această survenire fundamentală, nu și acea planificare, chibzuire sau înțelegere propriu-zisă și concretă. Tocmai de aceea este greșit să se vorbească și despre o proiectare într-un sens derivat.

Să întrebăm însă într-un chip și mai concret: în ce fel constituie proiectul structura primordială a acestei surveniri fundamentale caracterizate de cele trei momente discutate mai devreme? Prin „structură primordială" avem în vedere ceea ce este mai originar decât toate cele trei momente și le unifică într-o unitate articulată. Prin unificare „originară" vizăm ceea ce constituie și susține această unitate articulată. Căci în proiect cele trei momente ale survenirii fundamentale nu doar că trebuie să se manifeste în același timp, ci trebuie să alcătuiască o unitate în cadrul său. Această survenire fundamentală trebuie să se arate astfel în unitatea sa originară.

Poate că este dificil să cuprindem de la bun început cu privirea fenomenul pe care îl avem în vedere prin conceptul de „proiect", sub toate formele sale. Și totuși vedem imediat un lucru care ne apare într-un chip clar și distinct, anume faptul că prin „proiect" nu este vizat ceva de felul unei secvențe de acțiuni, ceva de felul unui proces alcătuit din etapele sale separate, ci este vizată unitatea unei acțiuni – însă o acțiune de un fel primordial aparte. Ceea ce este *în cea mai mare măsură propriu* acestei acțiuni și surveniri este tocmai ceea ce este exprimat prin acest „pro-" [*Ent-*], și anume faptul că în cadrul proiectării specifice acestei surveniri a proiectului, cel care proiectează este purtat, într-un anumit sens, *în afara sa și dincolo de el însuși.* Proiectarea îl conduce, într-adevăr, pe cel care proiectează în direcția a ceea ce este proiectat, însă nu-l lasă și nu-l abandonează, așa-zicând, acolo, ci, dimpotrivă, prin acest fapt de a fi purtat în afara sa, specific proiectului, survine tocmai o *întoarcere* aparte *către sine a celui care proiectează.* Însă de ce este proiectul o astfel de *întoarcere către sine care conduce în afara ta*? De ce nu este o suspendare de sine, chiar în [528]

sensul acelei acaparări captivate specifice animalului? De ce nu este o întoarcere către sine în sensul unei reflecții? Pentru că această deplasare de sine pe care o pune în joc proiectul are caracterul *dislocării eliberatoare în câmpul posibilului*, mai exact spus – și acesta este un lucru de care trebuie să ținem seama –, în câmpul posibilului privit sub aspectul posibilizării sale specifice, și anume ca ceva posibil actual. Locul în care suntem dislocați de proiect – posibilul care posibilizează – nu permite celui care proiectează să se oprească în loc, ci ceea ce a fost proiectat în cadrul proiectului ne *confruntă* cu ceea ce este posibil actual. Cu alte cuvinte, proiectul ne leagă nu de ceea ce este posibil și nici de ceea ce este actual, ci de *posibilizare*, de *ceea ce face posibil*, adică de ceea ce posibilul actual al posibilității din cadrul proiectului pretinde de la posibilitatea însăși pentru a deveni actual.

Astfel, proiectul în sine este *acea* survenire care permite *caracterului obligativ* să apară, în măsura în care acesta presupune întotdeauna o posibilizare. În cadrul acestei *legări* libere, în care tot ceea ce posibilizează se menține deschis față de posibilul real, rezidă întotdeauna o determinare proprie a posibilului însuși. Căci posibilul nu devine mai posibil prin nedeterminare, în așa fel încât orice posibil să-și găsească într-un fel locul în cadrul ei, ci caracterul de posibilitate al posibilului și forța posibilizării sale sporesc prin *limitare*. Fiecare posibilitate poartă cu sine propria sa *limită*. Însă limita posibilului este în acest caz tocmai ceea ce este de fiecare dată actual, întreaga *desfășurare* a ceea ce poate fi împlinit, adică acel „în întregul…", pornind de la care raportarea noastră se raportează de fiecare dată la o ființare sau alta. Prin urmare, trebuie să spunem că această *unică* survenire a proiectării în unitatea esenței sale dislocă în chip obligativ *Dasein*-ul în direcția posibilului, ceea ce înseamnă în același timp că această survenire ajunge să cuprindă întregul și îl menține în fața sa. Proiectul pune în joc în chip intrinsec *constituirea unui întreg* în sensul *făuririi* anticipative a *unui „în întregul…"*, în cadrul căruia se desfășoară în toată întinderea sa dimensiunea foarte bine determinată a posibilităților de actualizare. Orice proiect ne dislocă în direcția posibilului și ne aduce în același timp înapoi în cuprinsul desfășurat în întreaga sa întindere a ceea ce a fost făcut cu putință de către el.

[529] Proiectul și proiectarea au caracterul unei dislocări și deplasări eliberatoare în direcția legăturilor posibile și ne pun în contact cu un întreg, desfășurându-l în întregime și menținându-l în fața noastră; în cadrul acestui întreg se poate actualiza unul sau altul dintre lucrurile actuale ca

actualitate a posibilului din cadrul proiectului. Această desfășurare care ne dislocă și ne pune în legătură – ce survine în cadrul acestui proiect și deodată cu el – vădește însă în același timp și în chip intrinsec caracterul *deschiderii de sine*. Dar, după cum poate fi observat cu ușurință, aici nu este vorba despre a fi pur și simplu deschis în chip rigid față de ceea ce este posibil, și cu atât mai puțin față de ceea ce este actual. Proiectarea nu este o simplă contemplare a ceea ce este posibil și nu poate fi așa ceva, pentru că ceea ce este posibil ca atare, în caracterul său posibil, este sufocat de simpla observare și discutare a sa. Posibilul ființează în chip esențial în posibilitatea sa numai dacă intrăm în legătură cu el în cadrul posibilizării sale. Posibilizarea vizează însă întotdeauna, ca posibilizare, numai ceea ce este posibil actual – posibilizarea este prefigurarea actualizării –, însă aceasta nu înseamnă că prin intermediul proiectului am lua doar în posesie și ne-am asuma ceea ce este actual ca actualizare a posibilității. Nici posibilitatea și nici actualitatea nu fac obiectul proiectului, căci proiectul nu are în genere un obiect, ci constituie *deschiderea de sine față de posibilizare*. În cadrul acestei deschideri este scos din ascundere raportul originar dintre ceea ce este posibil și ceea ce este actual, dintre posibilitate și actualitate în genere, ca atare.

Proiectarea, fiind această *scoatere din ascundere a posibilizării*, constituie adevărata *survenire a acelei distincții dintre ființă și ființare*. Proiectul este irumperea în acest „interval" pe care-l presupune distincția. El este cel care face mai întâi cu putință cele două elemente distincte în caracterul lor distinct. Proiectul *dezvăluie ființa ființării*. Apelând la un cuvânt al lui Schelling, l-am putea numi privire fulgurantă [*Lichtblick*][1] ce străbate posibilul-posibilizator în genere. Privirea fulgurantă destramă întunericul [530] și aduce cu sine posibilitatea ca viața cotidiană să ajungă la crepuscul, moment în care zărim în primă instanță și cel mai adesea ființarea, înstăpânindu-ne asupra ei, suferind sau bucurându-ne din cauza sa. Privirea fulgurantă ce străbate luminând câmpul posibilului îl deschide pe cel care proiectează față de dimensiunea lui „sau–sau", a lui „atât una, cât și cealaltă", față de dimensiunea lui „astfel", față de cea a lui „altfel", a lui „ce",

1. *Cf.* Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* / *Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane și asupra chestiunilor legate de aceasta* (1809), în *Sämtliche Werke* / *Opere complete*, ed. K.F.A. von Schelling, Stuttgart și Augsburg, 1856 și urm., secțiunea I, vol. VII, p. 361.

a lui „este" sau a lui „nu este". Doar în măsura în care această irumpere a survenit deja sunt posibile „da"-ul și „nu"-ul și întrebarea ca atare. Proiectul ne dislocă eliberându-ne și ne dezvăluie astfel dimensiunea posibilului în genere, care este deja articulată în sine potrivit posibilității „de a fi într-un fel sau altul", „de a fi sau de a nu fi". Aici nu poate fi discutat însă mai în amănunt de ce lucrurile stau astfel.

Acele caracteristici care au fost indicate mai devreme în chip separat se dezvăluie acum în unitatea lor, ca fiind întrețesute în chip originar în unitatea structurii primordiale a proiectului. *În cadrul său, ființa ființării este lăsată să-și exercite dominația în integralitatea a ceea ce face de fiecare dată posibil caracterul său obligativ. În cadrul proiectului, lumea își exercită dominația.*

Structura fundamentală a făuririi de lume – și anume proiectul – își vădește acum caracterul unitar originar, cel la care Aristotel s-a văzut constrâns să recurgă în cadrul interogației sale privitoare la posibilitatea λόγος-ului. Aristotel ne spune că, potrivit posibilității sale, λόγος-ul își are temeiul în unitatea originară dintre σύνθεσις și διαίρεσις. Căci proiectul este survenirea care, dislocându-ne în chip eliberator și aruncându-ne înainte, produce, așa-zicând, o separare (διαίρεσις) – însă acea separare prin dislocare în care survine în chip intrinsec, așa cum am văzut mai devreme, o întoarcere spre sine a ceea ce este proiectat ca ceea ce leagă și prinde laolaltă (σύνθεσις). Proiectul este acea survenire originară simplă care, în termenii logicii formale, prinde laolaltă ceea ce este contradictoriu în sine: legarea și separarea. Însă, în calitatea sa de constituire a distincției dintre posibil și actual în cadrul posibilizării, ca irumpere în distincția dintre ființă și ființare sau, mai precis, ca irumpere a acestui „interval", proiectul este tocmai acea raportare din care ia naștere „ca"-ul. Căci acest „ca" exprimă
[531] tocmai faptul că ființarea în genere a devenit manifestă potrivit ființei sale, că distincția dintre ființă și ființare a survenit deja. Acest „ca" desemnează momentul structural al acelei *irumperi* originare a lui „între". Nu avem niciodată mai întâi „ceva" și apoi „altceva", pentru ca abia apoi să avem posibilitatea să privim ceva *ca* ceva, ci, dimpotrivă, ceva ni se dă abia atunci când în cadrul proiectului ne mișcăm deja la nivelul acestui „ca".

Lumea este făurită în cadrul survenirii proiectului; altfel spus, în cadrul proiecției irumpe ceva, irumpe în direcția posibilităților și, astfel, în ceea ce este actual, pentru a se experimenta pe sine ca ceea ce a irumpt, ca ființare actuală în mijlocul a ceea ce poate fi acum manifest ca ființare.

Ființarea care a irumpt în acel mod de a fi pe care îl numim *Da-sein* este un fel primordial cu totul aparte de ființare. Această ființare *există* în sensul acelui *ex-sistit*, adică este potrivit esenței ființei sale un fapt de a ieși din sine, însă fără a se abandona pe sine.

Omul este acea neputință de a adăsta, însoțită însă de o neputință de a-și părăsi locul. În cadrul proiectului, *Da-sein*-ul din el îl *aruncă* mereu înspre posibilitățile sale și îl face astfel să se *supună* față de ceea ce este actual. Aruncat astfel, omul este o *tranziție* – tranziție ca esență fundamentală a survenirii. Omul este istorie sau, mai bine spus, istoria este omul. În cadrul acestei tranziții omul este *răpit*, fiind de aceea în chip esențial *„absent"*. Absent în chip fundamental – nicăieri și niciodată prezent, ci *absent în chiar esența sa*, ființând în *trecutul său esențial* și în *viitor*, ab-sent și niciodată simplu-prezent, însă *existând* în această ab-sență. Transpus în sfera posibilului, omul trebuie *să se înșele* mereu în privința a ceea ce este actual. Și numai pentru că este transpus și pentru că se înșală în acest fel poate fi el *cuprins de spaimă*. Și numai acolo unde există pericolul de a fi cuprins de spaimă există și extazul mirării – acel rapt impetuos care este suflul oricărei filozofări și pe care cei mai mari dintre filozofi l-au numit ἐνθουσιασμός, de care ultimul dintre cei mari – Friedrich Nietzsche – a dat mărturie în acel cântec al lui Zarathustra pe care l-a numit „cântecul beat"[1] și din care aflăm totodată ce este lumea:

Ascultă, omule firav,
Ce spune miezul nopții grav?
„Dormeam, dormeam asemeni unui țânc –
Și iată-o voce mă trezi:
O, universul e adânc,
E mai adânc decât ar crede o zi.
Adânci sunt ale lui dureri –
Dar bucuria-i mai adâncă decât toate:
Durerea zice: piei!
Dar bucuria vrea eternitate!
– ea vrea adâncă, grea eternitate!"

1. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ed. cit., vol. XIII, p. 410. [trad. de Ștefan Augustin Doinaș în *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000, p. 365].

ANEXĂ

Pentru Eugen Fink, cu prilejul împlinirii vârstei de șaizeci de ani

Dragă Eugen Fink,

Acum două luni s-au împlinit 37 de ani de când m-ați ajutat să mut masa mea de scris în noua noastră casă de pe strada Rötebuck, acolo unde se află și astăzi.

Acesta este primul semn.

Un altul se găsește în caietul meu de seminar care cuprinde listele celor care luau atunci parte la întâlniri. Primul nume de pe lista celui dintâi seminar pentru studenți avansați pe care l-am ținut imediat după întoarcerea mea de la Marburg, în semestrul de iarnă 1928/29, intitulat *Principiile ontologice și problema categoriilor*, este numele prietenului nostru atât de drag, care a decedat de curând, Oskar Becker. Al patrulea nume de pe listă este Käte Oltmanns, semestrul al optulea – care avea să devină mai târziu doamna Bröcker –, iar mai jos, la poziția a paisprezecea, apare numele Eugen Fink, semestrul al optulea.

Ambele nume sunt subliniate cu roșu. Acest semn are următoarea semnificație: studenții aceștia vor înfăptui probabil ceva important.

Cel de-al treilea semn îl voi numi abia astăzi: faptul că predecesorii dumneavoastră din partea maternă provin din același sat șvăbesc ca și mama mea și că amândoi am avut aceeași profesori de greacă și latină, la școala gimnazială din Konstanz.

Primul și cel de-al treilea semn – spre deosebire de cel de-al doilea – nu au nevoie de nici o clarificare specială.

Ce înseamnă linia roșie de sub numele dumneavoastră?

Încă de pe atunci treceați drept elevul recunoscut și preferat al lui Husserl. [534]

Iar acum urma să intrați într-o școală cu totul diferită – și totuși aceeași – a fenomenologiei.

Trebuie, desigur, să înțelegem foarte bine acest termen. El nu vizează o anumită direcție a filozofiei, ci numește posibilitatea – care continuă să existe și astăzi – ca gândirea să ajungă la „lucrurile însele" sau, mai bine spus, la miza gândirii. Despre acest lucru ar fi însă multe de spus.

Însă eu mă raportez aici la Eugen Fink „elevul" și constat că, de atunci și până astăzi, în privința lui s-a adeverit o vorbă bine-cunoscută a lui Nietzsche:

> Cel care rămâne mereu elev
> nu-și răsplătește cum se cuvine învățătorul.

Nietzsche exprimă această idee doar într-o formă negativă. Nu ne spune cum poate face cineva pentru a nu mai fi un elev. Și nici nu ar fi posibil acest lucru. Adeverirea are aici sensul său specific.

Nu putem depăși stadiul de elev, dacă există așa ceva, decât dacă reușim să ne apropriem din nou aceeași miză a gândirii, ca pe ceva vechi, ceva ce ascunde în sine cele mai vechi lucruri.

O astfel de apropriere este, în continuare, determinată de tradiție și de către spiritul epocii prezente.

Privind lucrurile din această perspectivă, mi se pare că trebuie spuse următoarele lucruri:

Confirmarea gândirii dumneavoastră este încă ceva ce ține de viitor. Căci filozofia se află astăzi într-o etapă în care este supusă celor mai dificile încercări.

Filozofia se dezintegrează în științe de sine stătătoare. Numele lor sunt: logica, semantica, psihologia, antropologia, sociologia, politologia, știința poeticii, tehnologia. În același timp în care se dezintegrează în științe, filozofia este înlocuită de o nouă unificare a tuturor științelor. Dominația
[535] pe care un caracter fundamental al științelor o exercită chiar asupra lor se realizează deplin în ascensiunea a ceea ce încearcă să se concretizeze sub numele de cibernetică. Această ascensiune este încurajată și accelerată de faptul că știința modernă, potrivit caracterului său fundamental, vine astfel în întâmpinarea acestui proces.

Nietzsche a exprimat printr-o singură propoziție acest caracter fundamental al științei moderne, cu un an înaintea colapsului său (1888).

Această propoziție sună astfel:

> Nu victoria *științei* este ceea ce caracterizează secolul XIX, ci victoria *metodei* științifice asupra științei. (*Voința de putere*, n. 466)

Metoda nu mai este gândită aici ca instrument cu ajutorul căruia cercetarea științifică tratează ceea ce face deja obiectul său. Metoda constituie însăși caracterul obiectual al obiectelor, în măsura în care se mai poate încă vorbi aici despre obiecte și în măsura în care fixarea anumitor determinații ale caracterului obiectual în genere mai are încă vreo „valență ontologică".

Probabil că filozofia de felul celei de până acum, care s-a bucurat de un prestigiu pe măsură, va dispărea din câmpul privirii acelui om care va face parte dintr-o civilizație globală guvernată de tehnică.

Însă sfârșitul filozofiei nu reprezintă sfârșitul gândirii. De aceea, întrebarea dacă gândirea poate înfrunta testul care îi stă în față și cum va supraviețui acestei perioade în care va fi pusă la încercare devine și mai presantă.

Este, așadar, dorința mea, dragul meu Eugen Fink, în ajunul sărbătoririi a șaizeci de ani de la nașterea voastră, să vă fie dat să faceți din virtute o adevărată necesitate. Asta înseamnă: vă doresc ca, datorită iscusinței dumnevoastră de a gândi, să fiți capabil să rezistați testului la care va fi supusă gândirea, fără a disimula și fără a face compromisuri premature. Și mai mult decât atât: vă doresc să contribuiți mai cu seamă la reliefarea acestei necesități la care este constrânsă gândirea de către puterea nelimi- [536]
tată a științei devenite deja, în ea însăși, tehnică.

Începutul gândirii occidentale a fost pregătit la greci de poezie.

Poate că, în viitor, gândirea va trebui mai întâi să-i deschidă poeziei spațiul de joc al timpului, pentru ca prin cuvântul poetic să se nască din nou o lume a cuvântului.

Mânat de astfel de gânduri, am ales un mic dar pe care vi-l ofer la cea de-a șaizecea aniversare a zilei voastre de naștere:

Paul Valéry, *Tânăra Parcă*
(în traducerea lui Paul Celan)

Freiburg i. Br., 30 martie 1966

Dragă Eugen Fink,

Iată textul discursului meu pentru cea de-a șaizecea aniversare a zilei dumneavoastră de naștere, însoțit de salutările noastre cordiale.

Al dumneavoastră, Martin Heidegger

POSTFAȚA EDITORULUI GERMAN

Prelegerea publicată aici, care vede acum pentru întâia oară lumina tiparului și al cărei manuscris poartă titlul *Conceptele fundamentale ale metafizicii. Lume – finitudine – singurătate*, a fost ținută de Heidegger în semestrul de iarnă 1929/30 la Universitatea din Freiburg, în ședințe de câte patru ore. Potrivit dlui prof. dr. Walter Bröker (Kiel) și dlui dr. Heinrich Wiegand Petzet (Freiburg), doi dintre cei care au audiat prelegerea, subtitlul prelegerii anunțate de Heidegger – care apărea pe avizier cu scrisul de mână al acestuia – nu era „Lume – finitudine – singurătate", ci „Lume – finitudine – individualizare". Această discrepanță corespunde și felului în care Heidegger formulează întrebarea privitoare la singurătate la începutul cursului, atunci când oferă o clarificare de ansamblu a titlului prelegerii (p. 35). Însă, dat fiind că nici în manuscris și nici în prima variantă a textului bătut la mașină Heidegger n-a înlocuit termenul de „singurătate" din subtitlul prelegerii cu cel de „individualizare", am păstrat subtitlul în forma în care apare în redactarea de mână a lui Heidegger.

Contrar anunțului făcut în prospectul editurii, acolo unde prelegerea este prezentată ca volumul 30, ea apare sub numărul dublu 29/30. În urma cercetărilor făcute de dl. dr. Hermann Heidegger, îngrijitorul operelor postume ale lui Heidegger, a rezultat că prelegerea anunțată pentru semestrul de vară din 1929, intitulată *Introducere în studiul academic* – care era prevăzută pentru publicare în volumul 29 al *Operelor complete* –, nu doar că n-a fost ținută, dar n-a fost nici măcar elaborată în manuscris.

Manuscrisul prelegerii conține 94 de pagini *in folio* cu scrisul aplecat într-o parte. La fel ca în aproape toate manuscrisele prelegerilor sale, textul principal apare în partea stângă a paginii. Jumătatea dreaptă a paginii

cuprinde numeroase inserții, mai scurte sau mai lungi, nu întotdeauna formulate până la capăt, îmbunătățiri ale textului sau observații succinte care întregesc, la rându-le, textul principal. Printre paginile numerotate consecutiv ale manuscrisului au fost introduse câteva pagini suplimentare, care conțin referințe la anumite pagini și al căror text este abia schițat, precum și câteva notițe pentru recapitulările din cadrul prelegerii. Editorul a avut la dispoziția sa o primă copie dactilografiată a acestui manuscris, care a fost realizată la începutul anilor șaizeci de către dna prof. dr. Ute Guzzoni (Freiburg) la cererea lui Heidegger, cu ajutorul unei burse din partea fundației Deutsche Forschungsgemeinschaft pentru care acesta candidase; Heidegger n-a participat însă la colaționarea textului. În afara acestui text, editorul a mai avut la dispoziție notele de curs stenografiate de fostul student al lui Heidegger Simon Moser, care i-a înmânat acestuia însemnările sale, într-o formă dactilografiată și legată, la sfârșitul semestrului. Heidegger a folosit aceste note de curs ca exemplar personal al prelegerii, revizuindu-l, corectându-l în unele locuri și introducând unele comentarii marginale. Ultima pagină liberă este folosită pentru întocmirea unui fel de listă de concepte și cuvinte-cheie ale prelegerii, însoțite de indicarea paginilor corespunzătoare.

Activitatea editorului a constat în punerea în practică a „indicațiilor în vederea pregătirii unui text adecvat pentru publicare" oferite de Martin Heidegger. Prima sarcină a editorului a fost aceea de a descifra din nou, cuvânt cu cuvânt, textului manuscrisului, cu ajutorul copiei inițiale. Erorile ocazionale – inevitabile atunci când vine vorba de transcrierea unui text redactat în germană și cu caractere foarte mici și înghesuite – au fost corectate. Această copie a putut fi întregită cu fragmente de text care nu fuseseră încă transcrise: anexele, câteva inserții și observații marginale, precum și notițele făcute în vederea recapitulărilor. Transcrierea completă a fost comparată, propoziție cu propoziție, cu exemplarul notelor de curs care i-a aparținut lui Heidegger. În scopul pregătirii manuscrisului pentru tipar au fost făcute câteva completări preluate din notele de curs autorizate de Heidegger. Astfel, în textul manuscrisului au fost introduse ideile care au fost dezvoltate sau elaborate suplimentar în timpul prelegerii; toate formulările exhaustive ale acelor fragmente de text schițate numai sau notate într-o formă abreviată (este vorba de câteva fragmente din textul principal, de câteva anexe, inserții și observații marginale); o serie de fragmente recapitulative care au fost formulate numai verbal, în cursul prelegerii, și care nu

au numai un caracter recapitulativ, ci elaborează argumentele prezentate în text sau le dau o nouă formă, care facilitează înțelegerea lor. Toate pasajele preluate din notele de curs au fost prelucrate potrivit indicațiilor oferite de Heidegger în această privință.

Editorul a avut, de asemenea, sarcina de a împărți în paragrafe textul prelegerii, care a fost scris, în mare parte, într-o formă continuă. Pentru că cel mai adesea Heidegger indică cezurile sintactice din interiorul propozițiilor numai prin linii de pauză, pregătirea manuscrisului pentru tipar a presupus introducerea unei punctuații unitare. Au fost eliminați de către editor termenii expletivi, specifici stilului unui prelegeri, dar care sunt de prisos sau chiar iritanți într-un text scris („însă", „tocmai", „exact", „acum"), precum și conjuncția „și" din debutul unor fraze, a cărei prezență nu este impusă de firul argumentativ. Atunci când poziția cuvintelor – mai ales cea a verbului în frază – a fost aleasă pentru a facilita înțelegerea ascultătorilor, ea a fost modificată potrivit normelor textului scris. Aceste prelucrări ale textului prelegerii sunt similare celor întreprinse de Heidegger în cazul prelegerilor pe care le-a publicat el însuși. Textul a fost pregătit de așa manieră, încât să întrunească, pe de o parte, rigorile unui text scris, dar să și păstreze, pe de altă parte, stilul de ansamblu al unei prelegeri.

Împărțirea a textului în trei mari secțiuni, „Observații preliminare", „Partea întâi" și „Partea a doua", a fost indicată de Heidegger, în măsura în care vorbește, în cursul prelegerii, atât despre observațiile preliminare, cât și despre partea întâi și cea de-a doua a textului. În manuscris, prima parte este intitulată „Trezirea unei dispoziții afective fundamentale a filozofării noastre", în vreme ce partea a doua poartă titlul succint, dar fundamental „Ce este lumea?". În afara acestor două titluri, manuscrisul nu mai conține decât titlul unei secțiuni separate în mod clar de fragmentele de text care o preced și care îi urmează: „Recapitulare și reluarea introducerii după sfârșitul vacanței" (este vorba despre vacanța de Crăciun). În cuprinsul cărții, acest fragment este indicat cu titlul dat de Heidegger drept § 44. Restul împărțirii întregului text al prelegerii în capitole, paragrafe și subparagrafe, ca și formulările tuturor titlurilor, cu excepția celor trei menționate mai devreme, îi aparține editorului. După cum cititorul poate observa cu ușurință, în titlurile paragrafelor au fost folosite exclusiv expresii formulate de Heidegger în fiecare dintre secțiunile respective. Cuprinsul detaliat al cărții, care reflectă structura propriu-zisă și pașii argumentativi ai acestei vaste prelegeri, are rolul de a înlocui indicele de termeni, a cărui introducere a fost ferm respinsă de Heidegger.

În ciuda unor cercetări intense și extinse, fraza atribuită lui Leibniz la pagina 48 a fost cu neputință de localizat în opera acestuia.

Referințele ocazionale la *Ființă și timp* se referă la ediția separată (Max Niemeyer, Tübingen, [15]1979); ele pot fi însă consultate și în volumul 2 al *Operelor complete*, unde paginația ediției separate este indicată în marginea textului.

*

În timpul pregătirii *Operelor complete*, Heidegger i-a înmânat direct editorului această prelegere, cu sarcina de a o edita. În cadrul discuțiilor din timpul vizitelor de lucru ale editorului, Heidegger se întorcea în repetate rânduri la această prelegere, subliniind atât semnificația sa pentru înțelegerea conceptului de lume, cât și analiza detaliată a plictiselii.

La scurt timp după ce a început pregătirea și elaborarea acestei prelegeri, pe 24 iulie 1929, Heidegger a susținut prelegerea sa inaugurală la Freiburg, intitulată *Ce este metafizica?*, în care a discutat pentru prima oară plictiseala ca dispoziție afectivă. Analiza cuprinzătoare a plictiselii și a celor trei forme ale sale, care constituie prima parte a prelegerii, trebuie să fie citită prin raport cu această prelegere inaugurală. În cadrul demersului său la fel de cuprinzător ce vizează determinarea esenței vieții, care îi servește pentru a obține conceptul de lume, Heidegger duce la bun sfârșit o sarcină pe care a indicat-o numai în *Ființă și timp* (§ 12, p. 58 a ediției separate, p. 78 a volumului 2 din *Opere complete*). Acolo el formulează sarcina unei delimitări *a priori* a „constituției de ființă a «vieții»".

*

Când a aflat de moartea lui Eugen Fink, care a decedat pe 25 iulie 1975, la Freiburg, Martin Heidegger s-a hotărât să-i dedice acest volum celui trecut în neființă și i-a trimis văduvei, dna Susanne Fink, textul scris de mână al dedicației. Dedicația vorbește de la sine și îi oferă cititorului o informație despre motivul acestui omagiu postum.

Textul reprodus în Anexă ne oferă, de asemenea, o perspectivă asupra relației de prietenie dintre Heidegger și Fink, care s-a întins de-a lungul mai multor decenii. Textul în cauză reprezintă discursul ținut de Heidegger în data de 10 decembrie 1965, în ajunul zilei în care Fink își sărbătorea cea de-a șaizecea aniversare, în timpul unei petreceri organizate la Hotelul Viktoria din Freiburg.

Deoarece discursul a trebuit tipărit în forma în care a fost compus inițial de Heidegger, discrepanțele din cadrul celor două citate din Nietzsche (care au fost, probabil, redate din memorie) nu au fost corectate prin comparație cu textul original. Primul citat face parte din secțiunea intitulată „Despre virtutea care dăruiește", din *Așa grăit-a Zarathustra*.

*

Îi datorez multe mulțumiri dlui dr. Hermann Heidegger pentru discuțiile neîntrerupte din timpul editării operei de față și pentru indicațiile prețioase pe care mi le-a oferit și care au contribuit la alcătuirea acestui volum. Dlui dr. Hartmut Tietjen îi datorez, de asemenea, mulțumiri speciale pentru sprijinul acordat la această ediție. Dnei dr. Luise Michaelsen, ca și dlui drd. Hans-Helmuth Gander le datorez mulțumiri cordiale pentru munca de corectare pe care au dus-o la bun sfârșit cu cea mai mare grijă și acribie. Dlui Gander îi datorez de asemenea mulțumiri pentru ajutorul generos oferit în pregătirea diferitelor stadii ale ediției. Îi mulțumesc și dlui dr. Georg Wöhrle (Freiburg), căruia îi sunt profund îndatorat pentru corectura finală și verificarea întregului volum.

Dlui prof. dr. Bernhard Casper (Freiburg), ca și dlui prof. dr. Wolfgang Wieland (Freiburg) le datorez, de asemenea, sincere mulțumiri pentru sfaturile prețioase acordate.

Freiburg i. Br., decembrie 1982

F.-W. von Herrmann

POSTFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE

Cele câteva greșeli de tipar ale primei ediții au fost corectate în ediția a doua.

În postfața la prima ediție spuneam că cercetările au arătat că prelegerea anunțată pentru semestrul de vară 1929, intitulată *Introducere în studiul academic* și prevăzută să apară ca volumul 29 al *Operelor complete*, „nu doar că n-a fost ținută, dar n-a fost nici măcar elaborată în manuscris" (p. 483). Imediat după publicarea acestei prelegeri au fost descoperite totuși două manuscrise, unul dintre ele aparținând lui Herbert Marcuse, celălalt lui Alois Siggemann. Prin urmare, concluzia la care a ajuns editorul în urma unor cercetări minuțioase s-a dovedit a fi incorectă.

Pentru ca cititorul să nu rămână cu impresia că editorul s-a pripit în privința acestei concluzii, voi indica succint cele trei direcții în care s-au desfășurat cercetările. Manuscrisul prelegerii în discuție a fost căutat, fără rezultat, în întreaga arhivă a lui Heidegger. Au fost de asemenea consultați în această privință și doi dintre cei care au audiat prelegerile lui Heidegger, care s-au aflat la Freiburg în timpul semestrului de vară din 1929. Aceștia și-au reamintit de alte activități academice din acel semestru, însă nu și-au putut aminti această prelegere.

Cea mai credibilă sursă a fost însă considerată lista întocmită de Heidegger însuși, intitulată „Prelegeri și seminarii ținute după publicarea lucrării *Ființă și timp*" (e vorba de cele redactate în întregime). Pentru semestrul de vară din 1929, această listă indică numai titlul prelegerii *Idealismul german*, în vreme ce la prelegerea *Introducere în studiul academic* nu se face nici o referire.

Cele două manuscrise, fiecare cuprinzând numai nouă, respectiv șaptesprezece pagini tipărite, indică faptul că în cadrul acestei prelegeri

Heidegger a încercat să surprindă esența genuină a științei și filozofiei, fără să piardă însă din vedere unitatea lor. Pentru interpretarea esenței autentice a raportării de factură teoretică, Heidegger a făcut apel la Mitul Peșterii, din cartea a VII-a a dialogului platonician *Republica*, discutarea acestei alegorii constituind cea mai importantă parte a prelegerii.

Faptul că Heidegger n-a menționat această prelegere în lista, altminteri completă, a prelegerilor ținute de el între anii 1927 și 1944/45 ne face să credem că, spre deosebire de celelalte prelegeri menționate aici, aceasta nu era pe deplin elaborată.

Reconstituirea și, astfel, editarea acestei prelegeri pornind de la cele două manuscrise foarte sumare este cu neputință.

Freiburg i. Br., martie 1992

F.-W. von Herrmann